UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

INSTITUTO DE PSICOLOGIA

CRENÇA RELIGIOSA E PERSONALIDADE EM ESTUDANTES DE PSICOLOGIA

- UM ESTUDO POR MEIO DO QUESTIONÁRIO PRATT E DO MÉTODO DE RORSCHACH -

TESE DE DOUTORADO

MARTA HELENA DE FREITAS

Prof. Orientador: Dr. Norberto Abreu e Silva Neto

BRASÍLIA / 2002

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

INSTITUTO DE PSICOLOGIA

CRENÇA RELIGIOSA E PERSONALIDADE EM ESTUDANTES DE PSICOLOGIA

- UM ESTUDO POR MEIO DO QUESTIONÁRIO PRATT E DO MÉTODO DE RORSCHACH -

MARTA HELENA DE FREITAS

NORBERTO ABREU E SILVA NETO
(ORIENTADOR)

TESE APRESENTADA AO PROGRAMA DE DOUTORADO DO INSTITUTO DE PSICOLOGIA DA UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA COMO REQUISITO PARCIAL À OBTENÇÃO DO GRAU DE DOUTOR.

CRENÇA RELIGIOSA E PERSONALIDADE
EM ESTUDANTES DE PSICOLOGIA

- UM ESTUDO POR MEIO DO QUESTIONÁRIO PRATT E DO MÉTODO DE RORSCHACH -

POR

MARTA HELENA DE FREITAS

TESE APROVADA COMO REQUISITO PARCIAL PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE DOUTOR NO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA, PELA COMISSÃO FORMADA PELOS PROFESSORES:

NORBERTO ABREU E SILVA NETO - ORIENTADOR

FRANCISCO MOACIR DE M. C. MARTINS - MEMBRO

ISOLDA DE ARAÚJO GÜNTHER - MEMBRO

GERALDO JOSÉ DE PAIVA - MEMBRO

MONIQUE AIMÉE AUGRAS - MEMBRO

LAÍS MOURÃO DE SÁ - SUPLENTE

Ao Gabriel e à Diana, anjo e deusa que,
humanamente, protegem e defendem
a mãe face às intempéries de
eros, *logos* ou *psique*.

AGRADECIMENTOS

Aos estudantes de Psicologia, sujeitos-protagonistas, pela disponibilidade em fornecer suas experiências pessoais e subjetivas;

Ao professor Dr. Norberto Abreu e Silva Neto, pelo constante estímulo, respeito e sabedoria;

Aos professores Dr. Francisco Martins, Dra. Isolda Günther e Dra. Laís Mourão, pelas relevantes sugestões a partir do Exame de Qualificação e honrosas participações na Banca Examinadora;

Aos professores Dr. Geraldo José de Paiva e Dra. Monique Aimé Augras, pelas honrosas participações na Banca Examinadora;

Aos auxiliares de pesquisa: Daniel, Gislaine, Gustavo, Mardem e Raquel, pela importante colaboração e contribuição em diferentes momentos deste trabalho;

À psicóloga Maristela, pela digitação de vários protocolos do Rorschach;

Aos professores e profissionais que se dispuseram a ser juizes no trabalho de adaptação do Questionário Pratt sobre Crença Religiosa;

Às secretárias do Curso de Psicologia, Alessandra Fernandes e Adalveci, e do Centro de Formação em Psicologia Aplicada, Aldenira, pelo agendamento das entrevistas, das aplicações do Rorschach e respectivas devolutivas;

Às colaboradoras constantes na Assessoria do Curso de Psicologia: Alessandra Albuquerque, Suzana Lima e Marília;

Ao Francisco, pelos socorros computacionais;

Às companheiras Célia Moraes e Ivânia Ghesti, pelo carinho, delicadeza e vasto material bibliográfico disponibilizado;

Aos grandes amigos, fundamentais na superação de angústias narcísicas: Deise Matos do Amparo, Luciano Espírito Santo e Iracema Evangelista;

À amiga-irmã, Maria Aparecida Penso, pelo afeto e qualificação constante;

À tia Leninha, pelo acolhimento às crianças durante as hibernações intelectuais;

Ao Márcio Carvalho, pela escuta e assertividade - acolhimento e embate, fundamentais ao resgate e qualificação da *poiesis*;

À Maria Betânia - representando outras vitais Marias, por escolher, sugerir e doar da vida a melhor fatia;

Ao Prof. Dr. Guy Capdeville e ao Pe. M.Sc. José Romualdo Degasperi, pelo constante estímulo e apoio rumo à conquista deste título;

A Mantenedora da Universidade Católica de Brasília - UCB e respectiva Reitoria, pelo apoio financeiro, por meio do Programa de Incentivo à Qualificação Docente;

Aos pais, Ivo e Anízia, que, desde sempre, acolhem anjos e deuses - guerreiros, vítimas ou heróis nos campos e jardins de concentração;

E, sobretudo, à sublime Lei-Amor, sustentáculo e alimento de cada dia!

"É fácil falar-se claro quando não se vai dizer toda a verdade.
Se cerrares a porta a todos os erros, impedirás a verdade de entrar.
(...)
A água cintila no cântaro e está escura no mar.
A verdade pequenina tem palavras de luz;
a grande é toda silêncio."

M. D. Tagore

RESUMO

Este trabalho teve como objetivo investigar as possíveis relações entre crenças religiosas e características de personalidade em estudantes de Psicologia (N = 52, 17 do sexo masculino e 35 do sexo feminino), da Universidade Católica de Brasília, cursando do primeiro ao sexto semestre e com idade variando entre 18 e 25 anos. Comporta, inicialmente, com base na fenomenologia de Husserl e Merleau-Ponty, um estudo teórico que: a) explicita os fundamentos do Questionário Pratt Sobre Crença Religiosa, elaborado por James B. Pratt, em 1904; b) resgata as concepções originais de H. Rorschach e respectivo método que levou seu nome; e c) compara e estabelece relações entre ambos os instrumentos e respectivas teorias de base, numa aproximação entre os conceitos de "fundo de sentimento vital" e "tipo de vivência". Num segundo momento comporta um estudo empírico, desenvolvido em duas etapas complementares. Numa primeira, após adaptação do Questionário Pratt, este foi aplicado aos referidos estudantes, precedido e sucedido de entrevistas em pequenos grupos, onde foi explorada a experiência subjetiva com relação ao tema da religiosidade e à tarefa de responder o Questionário. Sobre o material produzido nas entrevistas (gravadas e transcritas) e em resposta ao Questionário, processou-se análise predominantemente qualitativa, tendo como parâmetro a própria classificação estabelecida por Pratt entre crença perceptiva, crença intelectual e crença emocional, complementada de uma perspectiva fenomenológica, com vistas à compreensão de quão clara ou distinta, ou, ainda, quão vaga ou indeterminada, apresentaram-se as crenças ou descrenças - suas certezas ou ambivalências, seus aspectos mais firmes e estabelecidos ou mais ambíguos e paradoxais. Numa segunda etapa, aplicou-se, individualmente, o Método de Rorschach, com posterior entrevista devolutiva, também individual. Finalmente, realizou-se uma análise comparativa entre os resultados obtidos na primeira e na segunda etapa, tendo como principais parâmetros as relações: modalidades de crença (ou descrença) religiosa X tipos de vivência e fórmula complementar, modalidades de crença, conflito ou descrença religiosa X índices de oposicionismo (Dbl). Este estudo foi aprofundado a partir da análise de quatro estudos de casos, selecionados dentre os 48 estudantes que se submeteram à prova de Rorschach, onde são considerados os demais aspectos dados pelo psicograma e análise qualitativa. Os resultados indicam o quanto as crenças religiosas dos estudantes são "abaladas" e ressignificadas a partir do confronto com os conteúdos estudados em Psicologia, apontando também para um predomínio da crença emocional, sustentada pelo fundo de sentimento vital em suas respectivas articulações com o tipo de vivência.

Palavras Chaves: Psicologia da Religião, crença religiosa e personalidade, Questionário Pratt, Método de Rorschach, Formação de Psicólogos, Fenomenologia.

ABSTRACT

The objective of this work was to investigate the possible relations between religious belief and characteristic of personality in students of Psychology, from Catholic University of Brasilia, (N = 52,17 of masculine sex and 35 of the feminine sex), attending a course from the first on to the sixth semester, with the age varying between 18 and 25 years. Firstly, based upon the phenomenology of Husserl and Merleau-Ponty, it includes a theoretical study that: a) explains the basis of the Pratt Questionnaire On Religious Belief, elaborated by James B. Pratt, in 1904; b) rescues the original conceptions of H. Rorschach and respective method that took his name; e c) compares and establishes relations between both instruments and respective theories of base, in an approach between the concepts of "field of vital feeling" and " type of experience". In a second moment it holds an empirical study, developed into two complementary stages. In the first stage, after adaptations of the Pratt Questionnaire, it was applied to the related students, with prior and post interviews in small groups, whose aim was to explore the subjective experience in relation to the religiosity and the task of answering the Questionnaire. The interviews where recorded and transcribed. This material and that produced in the responses were analysed predominantly through qualitative methodologies, having as parameter the proper classifications established by Pratt between primitive credulity, intellectual belief and emotional belief, complemented of a phenomenological perspective, with sights to the comprehension of how clear or distinct, or, also, how vague or undetermined had presented the beliefs or incredulities - its certainty or ambiguity, its most steady and established aspects or its most ambivalent and paradoxical aspects. In a second stage, it was applied, individually, the Method of Rorschach, with a posterior returnable interview, also individual. Finally, a comparative analysis between the first and the second stage result, having as the main parameters the relations: modalities of religious (or incredulity) belief X types of experience and complementary formula, modalities of belief, conflict or religious incredulity X oppositionist indices (Dbl). This study was gone deep from the analysis of four studies of cases, chosen amongst 48 students who were submitted to the Rorschach test, where other aspects are considered given by the psychograme and qualitative analysis. The results indicate how much the religious beliefs of the students "are shaken" and liable to ressignification from the confrontation with the contents studied in Psychology, also pointing out a predominance to the emotional belief, supported by the field of vital feeling in its respective articulations with the type of experience.

Key works: The Psychology of Religion, religious belief and personality, Pratt Questionnaire, Method of Rorschach, psychologist formation, Phenomenology.

CRENÇA RELIGIOSA E PERSONALIDADE
EM ESTUDANTES DE PSICOLOGIA
- UM ESTUDO POR MEIO DO QUESTIONÁRIO PRATT
E DO MÉTODO DE RORSCHACH -

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO **01**

PRIMEIRA PARTE: ESTUDO TEÓRICO **09**

CAPÍTULO 1 - RELIGIÃO E PSICOLOGIA **10**

1.1. PROBLEMATIZAÇÕES NO PLANO EPISTEMOLÓGICO: ENCONTROS E DESENCONTROS ENTRE FÉ E RAZÃO 11

1.2. RELIGIÃO E PSICOLOGIA: HISTÓRICO 18

CAPÍTULO 2 - PSICOLOGIA E RELIGIÃO **35**

2.1. PROBLEMATIZAÇÕES NO PLANO PSICOLÓGICO: CRENÇA RELIGIOSA E PERSONALIDADE EM ESTUDANTES DE PSICOLOGIA 37

2.2. A RELIGIÃO COMO PARTE DA VIDA: CENÁRIO ATUAL DOS ESTUDOS EM PSICOLOGIA 43

2.3. CONTRIBUIÇÕES DA FENOMENOLOGIA 57

2.3.1. Contribuições para o estudo teórico 59

2.3.2. Contribuições para o estudo empírico 61

CAPÍTULO 3 - AS MODALIDADES DE CRENÇA RELIGIOSA SEGUNDO J. B. PRATT **67**

3.1. PRESSUPOSTOS TEÓRICOS/FILOSÓFICOS 68

3.2. AS MODALIDADES DE CRENÇA RELIGIOSA 75

3.3. O QUESTIONÁRIO PRATT SOBRE CRENÇA RELIGIOSA 85

CAPÍTULO 4 - O MÉTODO DE RORSCHACH: CONCEPÇÕES BÁSICAS E PERSONALIDADE **91**

4.1. O INVENTOR E SUA INVENÇÃO 95

4.2. PRINCIPAIS INFLUÊNCIAS E BASES TEÓRICAS DO MÉTODO 101

4.3. A SUBJACENTE CONCEPÇÃO DE PERSONALIDADE 105

CAPÍTULO 5 - PRATT E RORSCHACH: UMA LEITURA FENOMENOLÓGICA 112

5.1. PRATT E RORSCHACH 112

5.2. UMA LEITURA FENOMENOLÓGICA 116

SEGUNDA PARTE: INVESTIGAÇÃO EMPÍRICA 134

CAPÍTULO 6 - DESCRIÇÃO DO PROCESSO DE INVESTIGAÇÃO EMPÍRICA 135

6.1. O CURSO DE PSICOLOGIA DA UCB 135

6.2. A PESQUISA PILOTO 138

6.3. A ADAPTAÇÃO DO QUESTIONÁRIO PRATT SOBRE CRENÇA RELIGIOSA ... 142

6.4. OS SUJEITOS DA PESQUISA PROPRIAMENTE DITA 146

6.5. A PESQUISA PROPRIAMENTE DITA 149

6.5.1. A entrevista de entrega do Questionário Pratt adaptado 151

6.5.2. A entrevista de devolução do Questionário Pratt adaptado 153

6.5.3. A aplicação do Método de Rorschach 155

6.5.4. A entrevista devolutiva dos resultados no Rorschach 156

6.6. ORGANIZAÇÃO E ANÁLISE DOS DADOS 157

6.6.1. Material produzido nas entrevistas 158

6.6.1.1. Entrevista de entrega do Questionário Pratt adaptado 158

6.6.1.2. Entrevista de devolução do Questionário Pratt adaptado 159

6.6.2. Material obtido nas respostas ao Questionário Pratt adaptado 160

6.6.3. Material obtido com o Método de Rorschach 160

6.6.4. As comparações e relações entre crença religiosa e personalidade 162

CAPÍTULO 7 - CRENÇA RELIGIOSA NO CONTEXTO DO CURSO DE PSICOLOGIA 164

7.1. A MOBILIZAÇÃO AFETIVA EM TORNO DO TEMA 166

7.2. AS CRENÇAS E/OU DESCRENÇAS RELIGIOSAS 169

7.3. CRENÇA RELIGIOSA NO CONTEXTO DO CURSO DE PSICOLOGIA: A EXPERIÊNCIA VIVIDA - ENTRE O DITO E NÃO DITO 175

7.3.1. O impacto dos conteúdos estudados no curso 175

7.3.2. A expressão do vivido - Entre o dito e o não dito 186

CAPÍTULO 8 - O QUESTIONÁRIO PRATT SOBRE CRENÇA RELIGIOSA: A EXPERIÊNCIA DE RESPONDÊ-LO E OS CONTEÚDOS DAS RESPOSTAS 198

8.1. A EXPERIÊNCIA DE RESPONDER AO QUESTIONÁRIO PRATT ADAPTADO 198

8.1.1. A tarefa de responder às questões 198

8.1.2. As questões que mais mobilizaram 204

8.1.3. As implicações do período de final de semestre e final de ano 209

8.2. AS RESPOSTAS AO QUESTIONÁRIO PRATT ADAPTADO 212

8.2.1. Os significados pessoais da religião 215

8.2.2. A utilização da palavra DEUS 216

8.2.3. Os motivos para acreditar em DEUS 219

8.2.4. As concepções acerca da existência de DEUS 222

8.2.5. A experiência de DEUS 225

8.2.6. A prática de rezar, orar ou fazer preces 228

8.2.7. O significado pessoal de "espiritualidade" e a crença na "imortalidade pessoal" 230

8.2.8. A aceitação da Bíblia como autoridade e o significado da experiência religiosa 232

CAPÍTULO 9 - MODALIDADES DE CRENÇA RELIGIOSA E PERSONALIDADE: ANÁLISE A PARTIR DOS RESULTADOS NO MÉTODO DE RORSCHACH 234

9.1. SISTEMATIZAÇÃO DOS RESULTADOS GERAIS NO RORSCHACH 235

9.1.1. Eixo da localização 235

9.1.2. Eixo dos determinantes 236

9.1.3. Eixo dos conteúdos 237

9.1.4. Outros fatores 238

9.2.1. Critérios para identificação da(s) crença (s) e respectivos signos +, ± ou - 239

9.2.1.1. Crença primitiva 240

9.2.1.2. Crença intelectual 241

9.2.1.3. Crença emocional 242

9.2.2. Tipos de vivência e respectivos critérios de categorização 242

9.2.3. Modalidades de crença religiosa X tipos de vivência 243

9.2.3.1. A crença religiosa nos estudantes com tipo de vivência coartativo 251

9.2.3.2. A crença religiosa nos estudantes com tipo de vivência introversivo 251

9.2.3.3. A crença religiosa nos estudantes com tipo de vivência extratensivo 253

9.2.3.4. A crença religiosa nos estudantes com tipo de vivência ambigüal 255

9.2.3.5. Crença religiosa e ausência de respostas de movimento humano (K) 256

9.2.3.6. Crença religiosa e ausência de respostas cromáticas (C) 257

9.2.4. Modalidades de crença religiosa X índices de respostas de detalhe em branco 259

CAPÍTULO 10 - CRENÇA RELIGIOSA EM ESTUDANTES DE PSICOLOGIA: UMA LEITURA FENOMENOLÓGICA 265

10.1. AS PERGUNTAS-HIPÓTESES E RESPECTIVOS DESDOBRAMENTOS 265

10.1.1. A"abalo" das crenças religiosas no contexto do curso de Psicologia 265

10.1.2. As modalidades de crença religiosa e o desempenho na prova de Rorschach 272

10.1.2.1. Caso 01 273

10.1.2.2. Caso 02 275

10.1.2.3. Caso 03 278

10.1.2.4. Caso 04 281

10.2. FUNDO DE SENTIMENTO VITAL E TIPO DE VIVÊNCIA: LEITURA A PARTIR DAS MODALIZAÇÕES DESCRITAS POR HUSSERL 284

CONCLUSÃO 289

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 296

ANEXOS 322

ÍNDICE DAS FIGURAS

FIGURA 01: RETAS DE MÜLLER-LYER 62

FIGURA 02: FOTOGRAFIA NA NEVE 288

ÍNDICE DOS QUADROS

QUADRO 01: ESTUDOS SOBRE O FENÔMENO RELIGIOSO E RESPECTIVAS IMPLICAÇÕES PARA A ATUAÇÃO DO PSICÓLOGO E PROFISSIONAIS AFINS 47

QUADRO 02: COMPARATIVO ENTRE PRATT E RORSCHACH 113

QUADRO 03: DIMENSÕES FENOMENOLÓGICAS, EIXOS DE ANÁLISE NO RORSCHACH E MODALIDADES DE CRENÇA EM PRATT 127

QUADRO 04: DIMENSÕES FENOMENOLÓGICAS, DETERMINANTES NO RORSCHACH E MODALIDADES DE CRENÇA EM PRATT 131

QUADRO 05: RELAÇÃO DOS ESTUDANTES QUE ALEGARAM TOTAL DESCRENÇA EM DEUS E RESPECTIVOS RESULTADOS NO RORSCHACH 249

QUADRO 06: MODALIDADES DE CRENÇA RELIGIOSA E ÍNDICES DO RORSCHACH NOS ESTUDANTES QUE NÃO APRESENTARAM RESPOSTAS DE MOVIMENTO HUMANO (K) 258

QUADRO 07: MODALIDADES DE CRENÇA RELIGIOSA E DEMAIS ÍNDICES DO RORSCHACHOS NOS ESTUDANTES QUE NÃO APRESENTARAM RESPOSTAS CROMÁTICAS (C) 258

ÍNDICE DAS TABELAS

TABELA 01: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES POR SEXO E TURNO (1ª entrevista) 148

TABELA 02: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES POR SEMESTRE E TURNO (1ª entrevista) 148

TABELA 03: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES POR IDADE (em anos) E SEXO (1ª entrevista) 149

TABELA 04: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES POR IDADE (em anos) E SEMESTRE (1ª entrevista) 149

TABELA 05: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES POR IDADE (em anos) E TURNO (1ª entrevista) 149

TABELA 06: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES POR SEXO E TURNO (2ª entrevista) 154

TABELA 07: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES POR SEMESTRE E TURNO (2ª entrevista) 155

TABELA 08: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES POR IDADE (em anos) E SEXO (2ª entrevista) 155

TABELA 09: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES POR IDADE (em anos) E SEMESTRE (2ª entrevista) 155

TABELA 10: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES POR IDADE (em anos) E TURNO (2ª entrevista) 155

TABELA 11: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES SEGUNDO AS MOTIVAÇÕES EM PARTICIPAR DA PESQUISA 169

TABELA 12: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES QUANTO À CRENÇA EM DEUS 171

TABELA 13: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES QUANTO ÀS RESPOSTAS SUBJETIVAS AO IMPACTO CIÊNCIA X RELIGIÃO (1ª entrevista) 181

TABELA 14: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES QUANTO AO MODO COMO EXPERIMENTARAM A TAREFA DE RESPONDER AO QUESTIONÁRIO PRATT 199

TABELA 15: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES QUANTO ÀS QUESTÕES QUE MAIS MOBILIZARAM 205

TABELA 16: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES QUANTO À MANEIRA COMO SE SENTIRAM AFETADOS PELO PERÍODO DE FINAL DE SEMESTRE 210

TABELA 17: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES SEGUNDO AS QUESTÕES NÃO RESPONDIDAS NO QUESTIONÁRIO PRATT 212

TABELA 18: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES QUANTO AOS SIGNIFICADOS PESSOAIS DA RELIGIÃO 216

TABELA 19: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES QUANTO AO SENTIDO ATRIBUÍDO À UTILIZAÇÃO DA PALAVRA DEUS 217

TABELA 20: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES QUANTO AOS MOTIVOS PARA ACREDITAR EM DEUS 220

TABELA 21: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES QUANTO À CONCEPÇÃO DE DEUS COMO REAL OU COMO IDEAL 223

TABELA 22: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES QUANTO AO MODO COMO DESCREVEM AS CONSEQÜENCIAS SUBJETIVAS DE DEIXAR DE ACREDITAR EM DEUS (Modalidade 1) 224

TABELA 23: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES QUANTO À EXPERIÊNCIA PESSOAL OU NÃO DA PRESENÇA DE DEUS 226

TABELA 24: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES QUANTO À PRÁTICA OU NÃO DE REZAR, ORAR OU FAZER PRECES, E RESPECTIVOS MODOS DE EXPERIMENTÁ-LA 228

TABELA 25: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES SEGUNDO A CRENÇA OU DESCRENÇA NA IMORTALIDADE PESSOAL 230

TABELA 26: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES SEGUNDO A ACEITAÇÃO OU NÃO DA BÍBLIA COMO *AUTORIDADE* EM QUESTÕES RELIGIOSAS 232

TABELA 27: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES DE ACORDO COM AS MODALIDADES DE CRENÇA E OS TIPOS DE VIVÊNCIA 245

TABELA 28: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES QUE ACREDITAM EM DEUS CONFORME AS MODALIDADES DE CRENÇAS COMBINADAS E OS TIPOS DE VIVÊNCIA 247

TABELA 29: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES EM CONFLITO SEGUNDO O TIPO DE VIVÊNCIA 248

TABELA 30a: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES QUE APRESENTARAM RESPOSTAS DE DETALHE EM BRANCO CONFORME MANIFESTAÇÃO DA CRENÇA PRIMITIVA 260

TABELA 30b: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES QUE APRESENTARAM RESPOSTAS DE DETALHE EM BRANCO CONFORME MANIFESTAÇÃO DA CRENÇA INTELECTUAL 261

TABELA 30c: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES QUE APRESENTARAM RESPOSTAS DE DETALHE EM BRANCO CONFORME MANIFESTAÇÃO DA CRENÇA EMOCIONAL 262

TABELA 31: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES CONFORME A MODALIDADE DE CRENÇA, PRESENÇA OU AUSÊNCIA DE RESPOSTAS DE DETALHE EM BRANCO (Dbl) E TIPO DE VIVÊNCIA..... 263

RELAÇÃO DOS ANEXOS

ANEXO I: QUESTIONÁRIO PRATT ADAPTADO - VERSÃO PARA CRENTES

ANEXO II: QUESTIONÁRIO PRATT ADAPTADO - VERSÃO PARA NÃO CRENTES

ANEXO III: COMPOSIÇÃO DOS GRUPOS NAS ENTREVISTAS DE ENTREGA E DEVOLUÇÃO DOS QUESTIONÁRIOS

ANEXO IV: TRANSCRIÇÃO DE QUATRO ENTREVISTAS DE ENTREGA DO QUESTIONÁRIO

ANEXO V: TRANSCRIÇÃO DE QUATRO ENTREVISTAS DE DEVOLUÇÃO DO QUESTIONÁRIO

ANEXO VI: QUESTIONÁRIO PRATT ADAPTADO, RESPONDIDO POR QUATRO ESTUDANTES

ANEXO VII: PROTOCOLOS E PSICOGRAMAS DO MÉTODO DE RORSCHACH DE QUATRO ESTUDANTES

ANEXO VIII: SÍNTESES DO MATERIAL PRODUZIDO POR CADA ESTUDANTE SUJEITOS DA PESQUISA

ANEXO IX: TABELAS E QUADROS COM RESULTADOS GERAIS NO MÉTODO DE RORSCHACH

ANEXO X: TABELAS E QUADROS COMPARATIVOS ENTRE AS MODALIDADES DE CRENÇA E OS RESULTADOS NO MÉTODO DE RORSCHACH

INTRODUÇÃO

"Como introdução ou advertência parece necessário dizer apenas que há dois troncos do conhecimento humano que talvez brotem de uma *raiz comum*, mas desconhecida a nós, a saber, *sensibilidade* e *entendimento*: pela primeira objetos são-nos *dados*, mas pelo segundo são *pensados*."
Immanuel Kant
(Introduzindo a "Crítica da Razão Pura", 1788/1996, p. 67)

Realizar uma investigação sobre tema de interface entre *fides* e *ratio*, tangenciando questões de ordem filosófica, teológica, e científica, é também expor-se a uma série de riscos e sujeitar-se a cometer heresias de toda espécie, as religiosas e as acadêmicas. Quem sabe até as de ordem ética, ainda mais tendo-se como sujeitos dessa investigação justamente estudantes de Psicologia. Então, porque correr este risco, logo num trabalho de doutorado, que pretende-se, ou pelo menos deveria pretender-se, científico e, sobretudo, ético?

Uma resposta fundada na razão poderia ser aquela de cunho epistemológico: Recorrer-se à própria história da Psicologia, resgatar o sentido original do termo *psique* - e argumentar sobre as perdas e ganhos do reducionismo sofrido com sua respectiva evolução histórica, até chegar a ser tomado como sinônimo de "comportamento observável", supostamente portador do s*tatus* científico que persiste em ser fielmente cultivado em algumas instâncias acadêmicas. Tal caminho seria mais confortável e justificaria bem a escolha dos riscos que se corre aqui. Aliás, talvez nem houvessem mais riscos a correr, já que seria possível ancorar-se em brilhantes autores que já ofereceram suas próprias respostas e arcaram, eles mesmos, com as conseqüências dos riscos e heresias cometidas. Entretanto, justamente por tratar-se de um trabalho de doutorado, acredita-se ser necessário assumir o preço de correr alguns riscos e justificar esta escolha a partir do próprio percurso. Então, sem desprezo à resposta fundada na razão, apresenta-se, aqui, uma resposta não menos importante que aquela, pois que fundada na sensibilidade.

Durante o trabalho de Mestrado em Psicologia Social e da Personalidade (1987 - 1991), intitulado "A (de)negação da morte no contexto hospitalar: Um estudo teórico-clínico" (SILVA, 1991), esta pesquisadora deparou-se com a questão da fé e da crença religiosa em, pelo menos, dois momentos distintos e complementares:

Num primeiro momento, ao longo da investigação teórica, retomou-se o conceito de (de)negação em Freud (1925/1974) e buscou-se descrever a sua especificidade, numa perspectiva psicanalítica, desde uma concepção de constituição do Eu, passando pelo seu entendimento enquanto um mecanismo defensivo, até a uma concepção de ideologia defensiva; esta última, em Christophe Dejours (1986, 1980/1988). Este estudo mostrou como que, para Freud (1913/1974]), as crenças religiosas, em todas as épocas da humanidade, seriam respostas humanas à angústia de castração. Dessa perspectiva, a angústia de morte seria secundária (Freud, 1915/1974), resultante da elaboração daquela primeira e inominável e

que teria sua origem interna (inconsciente). Registra-se, então, que, para a psicanálise freudiana, o sobrenatural é entendido como decorrência de um fenômeno puramente humano, dissolvendo-se, portanto, o Deus metafísico ou a dimensão transcendente dos religiosos.

Num segundo momento, no estudo clínico, deparou-se com diferentes atitudes dos profissionais de saúde para com o paciente terminal. Constatou-se, *in loco*, que a dimensão da fé e da crença religiosa é fator importante na elaboração do sofrimento psíquico experimentado no trato diário a pacientes portadores de doenças graves e sem prognósticos de cura. Esta mesma dimensão desempenha papel fundamental, especialmente entre os profissionais de enfermagem, no lidar com a morte dos pacientes e no trato aos respectivos familiares. E, novamente, de uma perspectiva psicanalítica, seria compreendida como estando a serviço de uma idealização profissional; fenômeno humano, portanto.

Se o trabalho desenvolvido no Mestrado permitiu o aprofundamento na compreensão do mecanismo (de)negatório, deixou também várias questões em aberto, sendo uma das mais intrigantes e incômodas originada da seguinte impressão: a de que a dimensão da fé ou da crença religiosa ficou um tanto "psicologizada", desde a investigação teórica até à interpretação clínica. A partir deste desconforto e incômodo, a questão que passou a ser colocada foi a de que, até que ponto, ali, onde deveria permanecer a dúvida, já que não haveriam respostas plenas, não foi dada uma resposta "psicologizante", como uma roupa que se procura vestir no mistério, ante a impossibilidade de desvendá-lo.

Aqui uma questão epistemológica e de ordem ética é colocada, mas não cabe aprofundar agora. Senão, cair-se-ia em Wittgenstein (1921/1968): "O que não se pode falar, deve-se calar" (p. 129). E, neste caso, como fazer Psicologia? Se o psicólogo calar-se sobre o de que não se pode falar, o que sobra? Cair-se-ia, necessariamente, no positivismo, lógico ou empírico? Para o filósofo da linguagem, o que se cala, para além ou aquém do dito, mostra-se.

Reflexões filosóficas à parte, é mister acreditar que resta o vivido. Do vivido pode-se falar, mesmo que, freqüentemente, tenha-se a impressão, ou a certeza, de que não é possível expressar o vivido em sua plenitude. Nesse sentido, a arte leva eterna vantagem sobre a ciência, mesmo sobre aquela que se pretende crítica, que se pretende fenomenológica. Aliás, é mister reconhecer que, do vivido, mais que uma questão de poder, é uma questão de dever-se falar, sob pena de ficar insuportável viver, caso não se fale dele.

Pois o trabalho que aqui se apresenta propõe-se a abordar o vivido, e, como tal, origina-se também de uma experiência vivida. Localizar tal experiência no tempo e no espaço é tarefa árdua, pois que o vivido, para além do (in)dizível, é também (a)temporal, realizando-se numa (e)terna continuidade. A despeito disso, é possível tentar situar o contexto em que ele emerge mais claramente à consciência, realizando-se não mais apenas na franja desta, mas destacando-se como ponto central da mesma. E isto aconteceu, logo no início do doutorado, numa ocasião em que, ao cursar uma disciplina no Instituto de Psicologia da Universidade de

Brasília - Tópicos Especiais em Psicopatologia, audaciosamente conduzida pelo Professor Norberto Abreu, surge a proposta de abordar-se a questão da experiência religiosa, tema tradicionalmente evitado naquele mesmo universo acadêmico. Se o tema em si já o fora tradicionalmente evitado, mais o fora ainda, quiçá forcluída, a abordagem pela qual se propunha a fazê-lo na referida disciplina: a partir de um exercício de reflexão acerca das próprias crenças fundamentais, tanto a nível pessoal, quanto a nível da ciência à qual se dedica o pesquisador/psicólogo, no caso específico, à psicopatologia. E, após o desencadear de uma série de reflexões sobre a linguagem de um modo geral e, mais especificamente, da sua articulação histórica e contemporânea na abordagem às questões ligadas à religião e à psicopatologia, propõe-se a refletir sobre a necessidade de uma compreensão do pensamento religioso antes de se lhe aplicar categorias psicológicas de investigação. Dentro desta proposta, o Professor Norberto Abreu apresenta, como exemplo, um instrumento originalmente elaborado por J. B. Pratt, em 1904, e que fora traduzido recentemente, pelo próprio professor, para utilização em sala de aula: O Questionário Pratt sobre Crença Religiosa. Sugere aos alunos, todos mestrandos ou doutorandos em Psicologia, que respondam ao referido instrumento, o qual seria discutido na aula seguinte. A experiência deste encontro, onde se exercitou uma discussão do instrumento e das respectivas respostas dos estudantes, é inesquecível. E, tanto quanto inesquecível, é também da ordem do inenarrável, pois que, fatalmente, a linguagem tenderia a aplicar-lhe categorias psicológicas. Assim, os silêncios, as hesitações, os monossílabos, as respostas evasivas, as esquivas ao conteúdo, privilegiando-se as questões formais do instrumento, dentre outros elementos observados, tenderiam a ser interpretados como resistências, intelectualizações, isolamentos, (de)negações enfim, dentre outros mecanismos descritos pela literatura psi, rasurando, portanto, a proposta originalmente apresentada na referida disciplina. Entretanto, a necessidade apontada pelas próprias reflexões então em curso deve levar ao reconhecimento de que o que se registrou ali foi, antes de tudo, uma experiência que, exatamente por extrapolar os domínios da linguagem, só pode manifestar-se daquela maneira: talvez não dita ou não inteiramente dita; quem sabe mal dita, ou dita nas entrelinhas. E, quem sabe, ainda, se quem tenha desejado tentar dize-lo, ou bem dize-lo, não o pode ou não se sentiu à vontade para tanto. Sabe-se que alguns colegas tentaram-no, posteriormente, no trabalho escrito, entregue ao professor no final daquele semestre, realizando reflexões - talvez semi confissões - acerca de suas próprias crenças (ou descrenças) fundamentais.

A partir da experiência descrita acima, o projeto de doutorado, que até então pretendia ser um estudo da (de)negação, realizado por meio do Método do Rorschach, começa a tomar outra direção. Em lugar da negação, a afirmação. Ou melhor (quem sabe?), a dúvida. Já que a (in)certeza seria (seria?) supostamente o motor da ciência.

Estudando-se mais profundamente as concepções de Pratt, subjacentes ao seu Questionário Sobre Crença Religiosa, e também as concepções de Rorschach, subjacentes à criação do método que leva seu nome, esta pesquisadora identificou elementos bastante ricos e que permitiriam uma abordagem da crença (ou descrença) religiosa a partir da experiência fundamental em causa. Nasce, assim, um projeto voltado para a investigação do vivido pelos estudantes de Psicologia, no que concerne às suas próprias crenças ou descrenças religiosas, propondo-se a abordar as relações entre estas e os demais aspectos da personalidade. Afinal, sem desconsiderar o papel essencial da sua formação acadêmica e intelectual, é também, e não em menor medida, de sua própria experiência subjetiva que o futuro profissional obterá os recursos necessários para o exercício da Psicologia, qualquer que venha a ser seu campo de atuação. E, isso, num tempo em que avolumam-se reportagens em revistas comerciais e publicações em periódicos especializados, além de várias obras nacionais e internacionais, acerca dos conflitos e das polêmicas relações entre Religião e Psicologia, ou entre experiência religiosa e psicopatologia ou, ainda, entre religiosos e psicoterapeutas.

Para tais propósitos, trilhou-se o caminho da razão e da sensibilidade, aberto pela fenomenologia, em Edmund Husserl e Merleau Ponty, dentre outros que vieram depois deles. Como instrumentos para esta investigação, buscou-se aqueles elaborados pelos dois autores citados anteriormente, cuja contribuição é bastante coerente com as proposições da fenomenologia: O Questionário sobre Crença Religiosa, de James B. Pratt e o Método de Rorschach, de Herman Rorschach. Ambos, Pratt e Rorschach, dedicaram-se também à investigação de fenômenos ligados ao numinoso.

Em termos de estruturação, muito mais de cunho lógico que cronológico, este trabalho desenvolve-se, portanto, em duas etapas, interrelacionadas e complementares. Uma primeira etapa, empírica, e uma segunda etapa, de elaboração teórica. No estudo teórico pretendeu-se: a) explicitar e analisar criticamente os fundamentos do Questionário Pratt Sobre Crença Religiosa, elaborado por James B. Pratt, em 1904, e b) resgatar, num perspectiva fenomenológica, as concepções originais de H. Rorschach, autor do Método que levou seu nome, publicado pela primeira vez em 1921, e que atualmente ocupa um lugar especial dentre os demais instrumentos projetivos de avaliação da personalidade. O objetivo desta investigação teórica é o de comparar e estabelecer relações entre a teoria de Pratt, acerca do "fundo de sentimento vital", e a de Rorschach, acerca do "tipo de vivência". Este estudo, colocado em suspenso num primeiro momento, forneceu, num segundo momento, parâmetros para as análises e reflexões sobre o material clínico obtido com a investigação empírica, realizada junto a estudantes de Psicologia da Universidade Católica de Brasília.

***

A apresentação final deste estudo se estrutura em duas partes, distintas e complementares. A primeira parte, com cinco capítulos, descreve a investigação teórica. A segunda, com mais cinco capítulos, descreve a investigação empírica.

No Capítulo 1, procede-se uma reflexão quanto às problematizações epistemológicas que marcam as relações entre fé e razão, contextualizando-as historicamente no âmbito da filosofia e da psicologia.

Problematizações de cunho mais propriamente psicológico são tratadas no Capítulo 2, quando são apresentados e discutidos os propósitos de uma compreensão do fenômeno religioso como parte da vida. Dessa perspectiva, apresenta-se o cenário atual dos estudos em Psicologia e as contribuições específicas da fenomenologia para o tema em questão.

O Capítulo 3 apresenta os pressupostos teóricos/filosóficos de J. B. Pratt, descreve as modalidades de crença religiosa segundo o mesmo autor e, ainda, apresenta o instrumento por ele elaborado - Questionário Pratt Sobre Crença Religiosa e respectivo modo em que foi empregado no início do século XX.

O Método de Rorschach e respectiva concepção de personalidade é tema básico do Capítulo 4, desenvolvido a partir de uma retomada fenomenológica da história pessoal e profissional de seu próprio inventor, passando pelas descrição e análise das principais influências e bases teóricas do referido método e, finalmente, culminando com uma apreciação acerca da subjacente concepção de personalidade, mais propriamente dada pelo conceito de tipo de vivência, em sua acepção original.

Finalizando a primeira parte, de investigação teórica, no Capítulo 5 exercita-se uma leitura fenomenológica das concepções de ambos os autores - Pratt e Rorschach, guiada por um esforço de compreensão de suas respectivas semelhanças e complementaridades, naquilo que se refere à proposta de ambos em lançarem uma nova luz sobre a riqueza obscura do ser.

Abrindo a segunda parte deste trabalho, o Capítulo 6 descreve o processo de investigação empírica. Inicia com uma breve contextualização do ambiente acadêmico em que estão inseridos os sujeitos protagonistas deste estudo, passando pela descrição da pesquisa piloto e decorrente adaptação do Questionário Pratt, e culminando com a descrição da pesquisa propriamente dita: os sujeitos, os instrumentos e o modo como foram aplicados, além do processo de análise do material discursivo produzido ao longo de todo o processo.

No Capítulo 7, procede-se uma descrição fenomenológica bastante detalhada do modo como os estudantes de Psicologia, sujeitos deste estudo, experimentam suas respectivas crenças, dúvidas ou descrenças religiosas no contexto do curso. Esta descrição toma como principal parâmetro o discurso produzido pelos referidos estudantes ao longo das entrevistas de entrega do Questionário Pratt, realizadas em pequenos grupos.

A experiência de responder ao Questionário Pratt - o modo como foi descrita pelos estudantes e respectivos conteúdos - é tema do Capítulo 8. Ao longo desta descrição, são

considerados como principais eixos: o *modus operandi* de responder às questões; o modo como estas afetaram os estudantes, subjetiva e intersubjetivamente; as diferentes maneiras de interpretá-las; os conteúdos comuns e respectivas variantes e invariantes.

Visando responder algumas das perguntas-hipóteses estabelecidas quanto da pesquisa piloto, o Capítulo 9, privilegiando a apresentação de resultados coletivos, procede a uma análise conjugada entre as modalidades de crença religiosa, dadas pelas respostas ao Questionário Pratt, e as características de personalidade, dadas pelo Método de Rorschach, com ênfase sobre tipo de vivência e índice de oposicionismo (respostas Dbl).

Finalizando a segunda parte, de investigação empírica, o Capítulo 10 busca realizar uma sistematização das possíveis respostas às perguntas-hipóteses estabelecidas desde o estudo piloto, descritas no Capítulo 6. À luz das reflexões fenomenológicas, apontadas no estudo teórico, são discutidos: o "abalo" das crenças religiosas no contexto do curso de Psicologia; as relações entre as modalidades de crença e os resultados na prova de Rorschach, dadas a partir de um estudo mais aprofundado de quatro casos (dentre os 48 estudantes que submeteram-se à prova de Rorschach); as modalizações descritas por Husserl e suas articulações com o modo como se pode, então, compreender as manifestações do fundo de sentimento vital e do tipo de vivência, com relação à questão da crença, conflito ou descrença religiosa.

Por último, à guisa de Conclusão, são apresentadas algumas implicações gerais e específicas deste estudo, agrupadas em três categorias: as decorrentes das análises do conjunto de perguntas-hipóteses estabelecidas ao longo do trabalho teórico e empírico; as que apontam para outras questões que merecem maior aprofundamento posterior; e as que se derivam da experiência de escuta aos sujeitos-protagonistas desta pesquisa.

***

Note-se que, para a redação deste trabalho, optou-se pelo uso do impessoal, o que, à primeira vista, pode ser entendido como um paradoxo, considerando-se a inspiração fenomenológica. Entretanto, essa opção decorre de uma postura e de um movimento também adotados nesta proposta: a de exigir-se, após o contato imediato com a experiência, um esforço de elaboração técnica do conteúdo teórico e empírico, de modo a fazer com que o vivido, sem deixar de ser reconhecido e valorizado por ele mesmo, possa também ceder lugar a um distanciamento mínimo do pesquisador, necessário à construção de um conhecimento em Psicologia, que venha a ser reconhecido e qualificado como tal. E, se de uma perspectiva husserliana, o fenômeno é, ao mesmo tempo, aquele que se mostra e se esconde, simultaneamente, esse aproximar-se e distanciar-se também faz jus à proposta fenomenológica, desde que não se esqueça nunca de que o primeiro verbo determina o segundo, por mais longínquo ou remoto que este último tenda a fazer-se ou mostrar-se.

1ª PARTE

ESTUDO TEÓRICO

CAPÍTULO 1

RELIGIÃO E PSICOLOGIA

"Se o leitor teve a solicitude e a paciência de percorrê-lo em minha companhia, pode agora julgar, caso esteja disposto a dar a sua própria contribuição para transformar este atalho numa estrada principal, se ainda antes do término da presente centúria não é possível atingir aquilo que muitos séculos não conseguiram alcançar: a saber, satisfazer completamente a razão humana quanto àquilo que sempre ocupou, se bem que até agora em vão, a sua ânsia de saber."
Immanuel Kant
(Concluindo a "Crítica da Razão Pura", 1781/1996, p. 504)

Paradoxos, confrontos, tensões e ambigüidades marcam as relações entre fé e razão, entre religião e ciência. Tais substantivos, no mundo moderno ocidental, se cristalizam na Psicologia, na medida em que esta busca alcançar o estatuto de ciência. E, em que pesem todos os esforços das filosofias e, mais recentemente, das psicologias, para lidar com tais problematizações (não faltaram as que se propuseram a superá-las), elas permanecem, em ambos os níveis: no plano epistemológico e no plano psicológico, como bem os discute Paiva (1993), ao introduzir seu estudo sobre itinerários religiosos de acadêmicos. E se, por um lado, o mundo moderno, tal como o indivíduo quando chega à idade da razão (e entra na academia!), produz um "desencantamento do mundo", caracterizando o conflito e o isolamento entre ambas - a fé e a razão, ou a religião e a ciência - a intelectualidade pós-moderna questiona se tal dissociação, levada às últimas conseqüências ao longo do século XX, não produz também efeitos indesejáveis para a própria racionalidade, contribuindo para a dissolução de si mesma.

Os objetivos deste trabalho relacionam-se às problematizações que se passam no âmbito do vivido. Portanto, no plano psicológico. Entretanto, procede uma contextualização inicial quanto a algumas de suas características no plano epistemológico, já que estudantes de Psicologia, sujeitos deste estudo, estão inseridos neste cenário de discussões e polêmicas filosófico-teóricas, ao longo de sua formação.

Tanto a fé - ou a crença - quanto a razão podem ser tomadas como modos diversos, mas complementares, de conhecer o mundo e o próprio homem, podendo registrar-se, ao longo da história da humanidade, encontros e desencontros entre ambas. Conforme bem acentua o filósofo Tilghman (1994/1996): "Só pode haver conflito entre ciência e religião se se julgar que as duas procuram conquistar o mesmo prêmio" (p. 141), qual seja, o de descrever e explicar corretamente os fenômenos do mundo físico. A diferença estaria, então, no modo como cada uma propõe-se a fazê-lo. A religião, especialmente a ocidental, tem como fonte uma revelação transcendente e disso resulta seus critérios de avaliação. Já a ciência teria como critério a força natural da razão e a verificação lógica ou empírica. Trata-se, portanto, como o refere Paiva

(1993), de duas ordens de conhecimento e a relação entre elas é a mesma que existe entre as epistemologias.

1.1. PROBLEMATIZAÇÕES NO PLANO EPISTEMOLÓGICO: ENCONTROS E DESENCONTROS ENTRE FÉ E RAZÃO

Se, de um lado, a tentativa de fazer uma distinção asséptica entre fé e razão pode estar fadada ao fracasso, haja visto o tênue limiar - se é que ele existe, no sentido positivo do termo - entre subjetividade e objetividade, também o estão as seguintes tentativas, como bem o demonstra Tilghman (1994/1996): a de descobrir comprovações históricas ou científicas para as crenças religiosas ou a de reprová-las a partir das mesmas provas. Ou seja, nem a fé encontrará instrumentos objetivos, no âmbito em que o quer a razão, para contestar os posicionamentos puramente racionalistas e materialistas, e nem estes últimos encontrarão instrumentos suficientemente sustentáveis, no âmbito das demonstrações a que se propõem, para derrubar os argumentos da fé.

A despeito desta impossibilidade, ou, quem sabe, movida justamente pela alteridade entre elas - a fé e a razão - a história da humanidade registra momentos em que as duas caminharam de mãos dadas e outros em que caminharam quase que absolutamente separadas. A Filosofia da Religião, disciplina constituída a partir de Immanuel Kant, o tem demonstrado, como se pode constatar, por exemplo, nos textos de Zilles (1991), Staccone (1987/1991) e Tilghman (1994/1996), ou, ainda, nos diversos capítulos da obra italiana organizada pelos filósofos Penzo e Gibellini (1993/2000).

Investigando as origens dessa relação, Tilghman (1994/l996) conclui que, a ser verdade as afirmações acerca da primeira atividade grega de teorização científica, que teria advindo "da insatisfação com mitologias como a de Hesíodo o do desejo de substituí-las por explicações mais racionais" (p. 32), teria havido, então, desde os primórdios da ciência e da filosofia, uma disputa entre razão e fé. Esta disputa, entretanto, não teria existido na Idade Antiga, já que os interesses filosóficos desse período tendiam a ser mais de ordem moral e metafísica, do que propriamente científica.

No mundo helenista, conforma aponta Staccone (1987/1991), época de grandes conflitos, mas também de cultura original e inovadora, o estoicismo repropõe-se a uma cosmovisão religiosa do mundo (bem próxima da "Teologia cósmica" de Platão e Aristóteles), enquanto que o ceticismo e o epicurismo acentuam o distanciamento do divino, cristalizando, filosoficamente, a condição de fracasso e desconfiança em relação à racionalidade humana. Neste ambiente, a exigência religiosa fez-se irresistível, ocorrendo, portanto, uma retomada vigorosa do *misticismo* e práticas religiosas as mais heterogêneas, dentre elas o Cristianismo. Abandona-se a filosofia clássica, que propunha a realização terrestre do homem. Esta é, então,

substituída pelo ideal de Salvação, que se apresenta acompanhado pela concepção plotiniana de que a razão é caminho para a sabedoria, mas não coincide com ela, pois, "quando o pensamento penetra no mistério de Deus, tudo cala e a razão não filosofa mais" (p. 29).

Na Idade Média, injustamente rotulada de "Idade das Trevas", alguns autores afirmam que a vida mais propriamente intelectual quase cessou de existir. Vale lembrar, entretanto, que, no curso do século XII, quando as obras de Aristóteles chegaram ao ocidente cristão, surge grande excitação com a descoberta de todo um corpo de conhecimento até então desconhecido pelos pensadores ocidentais. Partindo do pressuposto de que a obra de Aristóteles trazia a verdade sobre o mundo criado e de que caber-lhe-ia a tarefa de reconciliar o que fora a ele revelado pela *razão* com o que a *fé* revelara ao cristianismo, a intelectualidade da época busca realizar uma síntese, com argumentos racionais e teológicos a favor de Deus. Esta grande síntese entre *fé* e *razão*, como se sabe, foi levada a termo por Santo Tomás de Aquino, onde psicologia era sinônimo de religião.

Mas, se a civilização da Idade Média foi dominada pela religião - cristianismo, judaísmo ou islamismo, a partir do Renascimento emerge um novo quadro do mundo: o científico. Este demole por inteiro a velha concepção medieval, retirando-lhe as bases da perspectiva religiosa. Esta ciência, moderna, caracteriza-se por exigir não só uma teoria empiricamente testável e capaz de explicar os fenômenos particulares, como também enunciável e demonstrável matematicamente. Neste contexto, emerge o sucesso da física de Newton, originando o que se passou a chamar de mecanicismo, e que exerce, mais tarde, grande influência sobre algumas correntes psicológicas. Todavia, argumentos religiosos foram apresentados para justificar e explicar por que Deus não deveria figurar na ciência. Fazendo tal distinção, Descartes deu importantes contribuições a essa revolução científica, estabelecendo a clássica dicotomia entre corpo e alma e diferenciando os propósitos da ciência e os propósitos de Deus.

A competição entre ciência e religião se reapresenta, a partir do século XIX, como grande impulso ao pensamento evolutivo. Dentro desse novo quadro, Comte e Frazer, dentre outros, cada um a seu modo, estabelecem que o prêmio da "capacidade de explicar adequadamente o funcionamento do mundo" deve ficar com a ciência. Pode-se afirmar, juntamente com Bellino (1993/2000), que os conflitos e dissociações que acompanham essa competição caracterizou o mundo moderno. E a ambigüidade que acompanha toda a tensão e tentativa de ruptura com a tradição cristã, no mundo ocidental, fica bem ilustrada no atual conceito de "secularização". Tal conceito mostra-se ambíguo não só pelos múltiplos significados que assume ao longo de sua história, como bem o referem Freitas (1989/1999c) e Paiva (1993), mas também pela sua própria complexidade atual, sendo tomado freqüentemente como sinônimo da vários outros termos, tais como: racionalismo, naturalismo, laicismo, indiferença religiosa, dentre outros. Pode, portanto, ser entendido num sentido positivo, caracterizando a emancipação da sociedade moderna, antes sob a tutela da Igreja. Isso não

significaria, necessariamente, que tal sociedade seria estranha ou contrária aos princípios religiosos. Por outro lado, pode ser entendido também num sentido caracterizado como negativo, do ponto de vista teológico: uma concepção de mundo que tende a excluir a referência a Deus ou a qualquer dimensão transcendente, substituindo-os pelo próprio homem. Conforme aponta Freitas (1989/1999c), em seu verbete sobre o termo:

> "Enquanto o aspecto negativo é representado, muitas vezes, pela luta aberta contra a religião e pelo esforço em dela se distanciar e separar, o aspecto positivo traduz e sublinha o significado de valor das realidades deste mundo (cultura, ciência, política, economia, etc.) e o acesso do homem à sua autonomia." (p. 1000).

O filósofo (Bellino, 1993/2000) distingue três fases que teriam caracterizado a discussão epistemológica do século XX: o positivismo lógico, a crítica e a superação do positivismo lógico e a hermenêutica. Em cada uma destas três fases, as relações entre ciência e religião adquirem configurações diferentes.

O positivismo lógico ou neopositivismo afirmou a contraposição entre *fé* e razão e, considerando a ciência como única forma de conhecimento realmente válida, tem como instância central o "princípio de verificabilidade", segundo o qual as sentenças religiosas são consideradas sem sentido. Esclarece Bellino (1993/2000) que esta perspectiva da insensatez das sentenças religiosas é incompatível tanto com a posição agnóstica - segundo a qual a existência de Deus é uma possibilidade, para a qual não se tem boas razões para acreditar e nem para desacreditar, como também com a posição atéia - que afirma pelo menos a possibilidade da inexistência de Deus ou de uma dimensão transcendente. Sabe-se o quanto o positivismo está na base de abordagens teóricas importantes na Psicologia, influenciando inclusive a redefinição de seu objeto de estudo em busca de alcançar o *status* de ciência natural.

A segunda fase, caracteriza-se, segundo o mesmo autor, pela superação dos dois dogmas fundamentais do empirismo, conforme demonstrado por Quine, quais sejam: o "princípio de verificação", de caráter intrinsecamente contraditório, e o da possibilidade lógica de distinção entre conceitos teóricos e conceitos empíricos, pautado sobre a pretensão de cientificidade do discurso neopositivista. Outra decisiva colaboração à crítica da racionalidade fundamentalista foi a de Popper, em 1935, demonstrando a assimetria lógica entre verificação e falseamento. Com o princípio do "falibilismo" (o qual Popper deve a Peirce), a ciência tem-se como aberta a um contínuo devir, tendo como objetivo a escolha e obtenção de teorias cada vez mais verrosímeis e mais próximas da verdade. Bellino (1993/2000) identifica, nesse novo contexto epistemológico, onde a ciência é entendida como um saber humano, finito, condicionado historicamente e, portanto, falível, as possibilidades de relações mais respeitosas entre ciência e religião e entre seus respectivos itinerários de pesquisa, abrindo também caminho para articulações e críticas recíprocas mais construtivas para ambas as partes.

Ainda, segundo o filósofo, a terceira fase caracteriza-se pela reviravolta ontológica realizada por Heidegger, pela hermenêutica e pelo personalismo, enraizando mais ainda a ciência no contexto da condição humana e suprimindo o principal motivo da competição entre fé e razão. Esta última vê-se obrigada a interrogar-se sobre si mesma e a buscar suas raízes ontológicas e antropológicas para encontrar o próprio sentido, o do ser do homem no mundo e do mundo. Bellino (1993/2000) aposta na revalorização da fé numa dimensão mais abrangente, como abertura ao conhecimento não expresso. Esta fé só seria irracional porque ainda não sustentada por algo que já se conhece, mas poderia ser considerada racional num sentido mais amplo, qual seja, o de vir a ser sustentada por uma razão ainda a descobrir.

Na interpretação de Zilles (1991), ao final do século XX, a sociedade se depara com problemas radicados no iluminismo e dele derivados, dentre os quais, o fato de a fé ter-se tornado um objeto de suspeita, como ideologia de ordem ultrapassada e como força reacionária e alienante. No contexto desse processo de emancipação iluminista, encontrar-se-iam, portanto, pelo menos três atitudes unilaterais a respeito do fenômeno religioso: a) Negação total da religião, que seria "a atitude que declara a religião como consciência falsa ou simples ideologia para, como tal, dever negá-la" (p. 13); b) Aceitação total da religião, que aparece "na chamada teologia natural, na filosofia transcendental, existencial e personalista de nosso século" (p. 15); e c) Descrição empírica e análise das diferentes concepções a instituições religiosas, para as quais as religiões são consideradas apenas do ponto de vista histórico, psicológico, sociológico, ou da análise da linguagem, sempre mediante pesquisas empíricas. Em que pese a possibilidade ou a necessidade de alguns questionamentos a essa classificação dada por Zilles (1991), que parece desconsiderar, por exemplo, toda a contribuição da fenomenologia, uma tarefa bastante interessante seria estar se perguntando acerca do como cada uma destas tendências refletiu-se e ainda reflete-se sobre o modo de fazer Psicologia, na atualidade. O que, por conseqüência, influencia também, de diferentes maneiras, a formação dos futuros psicólogos. E poder-se-ia, portanto, colocar a seguinte questão: Seria relevante para a psicologia, hoje, refletir criticamente sobre os ganhos e perdas dos encontros e desencontros entre fé e razão, no sentido filosófico dos termos, ao longo de sua própria história? Ou seria ela ainda muito recente para dar-se a esse tipo de questionamento, considerando-se os riscos que correria se deixasse levar-se por alguma espécie de revisão do registro da racionalidade, sob pena de deixar-se contaminar pelo registro da emocionalidade?[1]

Seja qual for a opção da psicologia, no clima atual, aos quatro ventos designado como pós-moderno, acenam-se várias iniciativas que parecem explorar uma "solidariedade

[1] Já a Igreja Católica tem se preocupado em fazer esta revisão, de modo coerente com a tradição cristã ocidental em combinar ciência e fé. Haja visto o título e conteúdo da última Encíclica Papal - Carta Apostólica *Fides et Ratio, d*o Sumo Pontífice *João Paulo II*, Aos bispos da Igreja Católica - Sobre as relações entre fé e razão (l998) . Teria a Igreja mais a ganhar ou menos a perder com esta aproximação?

originária" (Bellino, 1993/2000) e coloca em discussão o paradigma da modernidade. E, se existe, de um lado, grupos mais cautelosos que criticam ferrenhamente qualquer tentativa de se combinar ciência e fé, considerando-as empreendimento muito problemático do ponto de vista epistêmico e metodológico (Demo, 2000), existem também aqueles com o firme propósito de desapegar-se a paradigmas científicos pretensiosos, os quais, ao invés de descreverem os eventos do mundo enquanto possíveis, buscavam reduzi-los a conseqüências dedutíveis ou previsíveis de leis deterministas. Conforme se registra desde os títulos (incluindo-se o conteúdo) dos textos de um Prêmio Nobel da Química - Prigogine (1996a e 1994/1996b) - "O fim das certezas: Tempo, caos e as leis na natureza" e "O fim da ciência?", este último grupo faz-se representar não só nas ciências sociais ou humanas, mas também nas chamadas "ciências duras".

Otimista, o filósofo italiano Bellino (1993/2000), acredita nesse repensar da "relação ciência/religião, razão/fé", que produziria "a superação tanto da harmonia medieval-neo-escolástica dos dois planos ("fé sobre a razão") quanto a dicotomia protestante-basthiana ("fé contra razão") ou iluminista-moderna ("razão contra fé")" (p. 569).

As semelhanças e as diferenças entre ciência e religião têm sido estudadas inclusive do ponto de vista lógico. Isso pode ser ilustrado com os trabalhos de Weingartner (1994 e 1998), que se propõem a analisar, detalhada e formalmente, a crença científica e a crença religiosa, em diversos níveis (Weingartner, 1994) ou a mostrar como que, ao contrário do que se acredita mais comumente, é possível aplicar a lógica aos problemas de ordem religiosa (Weingartner, 1998).

Vergote (2001), como filósofo e psicanalista e, mais ainda, como um grande especialista no estudo dos conflitos que constróem a fé, considera, em nossos dias, bastante ultrapassado o embate entre ciência e religião. Como o ressalta Paiva (1993), sua experiência, como um grande estudioso do assunto, já há longos anos, tem demonstrado que não são as variáveis racionais da ciência que afetam de modo relevante a posição religiosa, mas sim, as variáveis de cunho psicológico, especialmente as de origem inconsciente.

1.2. RELIGIÃO E PSICOLOGIA: HISTÓRICO

Se, de um lado, os livros introdutórios de Psicologia trazem, hoje, um imenso "não dito" acerca do fenômeno religioso na experiência humana, ou sobre o que se convencionou chamar de "Psicologia da Religião", a história mostra que, desde as suas origens históricas na filosofia, até à sua versão moderna ou contemporânea, esta mesma Psicologia foi construída por homens que se esforçaram por compreender tal fenômeno. E, se, de um lado, seja bem possível que a maioria dos psicólogos acadêmicos atuais sentir-se-ia "em apuros" caso fosse convidado a falar cinco minutos sobre o assunto (Beit-Hallahmi, 1989), é também verdade que os grandes

vultos na história da Psicologia não se esquivaram a fazê-lo; pelo contrário, fizeram-no por conta própria, refletindo intensamente sobre a questão, desde a sua própria vida interior.

Ocorre porém que, como o refere Rosa (1971/1992), a história da Psicologia da Religião está também intrincada, pelo menos em parte, com a chamada teologia filosófica, o que leva alguns autores (Brown, 1987/1988 e Beit-Hallahmi, 1989) a distinguirem, no âmbito da Psicologia, a "Psicologia Religiosa" da "Psicologia da Religião", propriamente dita. A distinção seria importante, sob pena de fazer-se a pergunta errada, enveredando-se por especulações metafísicas, de pouca relevância para os propósitos de uma compreensão psicológica do fenômeno religioso. A pergunta adequada a se colocar pela Psicologia implicaria, portanto, naquilo de Vergote (1966/1969) chamou de "exclusão metodológica do Transcendente"; ou seja, abstraindo-se do suposto conteúdo de realidade do fenômeno religioso, sob qual seja a forma como o concebe cada indivíduo. O autor lembra, entretanto, uma outra exigência, freqüentemente considerada como irredutivelmente oposta àquela primeira: a de que não se reduza o referido fenômeno, considerando-o como de natureza puramente humana, encerrado em si mesmo. Isso implicaria em desnaturalizar o objeto da Psicologia da Religião.

Vários autores (Brown, 1973; Byrnes, 1984; Beit-Hallahmi, 1989; Paiva, 1990; Rosa, 1971/1992; Wulff, 1997; e Abreu e Silva, 1999) têm procurado resgatar e descrever os antecedentes históricos da atual "Psicologia da Religião" no cenário mundial.

Rosa (1971/1992) aponta, como uma das primeiras tentativas, no mundo moderno, de se compreender psicologicamente o fenômeno religioso, o trabalho do americano Jonathan Edwards - "*A treatise concerning religious affections*", publicado em 1746, no qual o grande pregador aponta diferenças entre a experiência religiosa espúria e a genuína, bem como entre os elementos essenciais e os secundários ou supérfluos desta mesma experiência. Uma segunda obra citada pelo autor é a de Friedrich Schleiermacher - "*Über die religion: Reden an die gebildeten unter ihren verachtern*", na qual ele reage contra a então predominante interpretação intelectualista da experiência religiosa, argumentando que a essência desta última não é a idéia, nem o raciocínio e nem a ação, mas, sim, a intuição e o sentimento de dependência em relação a um poder muito maior do que o próprio homem. Também David Hume, em meados do século XVIII, ao publicar "*The natural history of religion*", advogando a tese de que "a religião tem suas origens no sentimento de medo e ao mesmo tempo no sentimento de esperança, evocados pelo conflito entre as necessidades do homem primitivo e as forças hostis da natureza que o rodeia" (Rosa, 1971/1991, p. 21), teria contribuído para influenciar as diferentes roupagens de outras teses semelhantes a partir de então.

O primeiro psicólogo a se preocupar com o assunto foi Granville Stanley Hall que, em 1881, iniciou seus estudos sobre a conversão religiosa, conectando-o com o problema central da adolescência - o problema da identidade (Rosa, 1971/1992 e Byrnes (1984). De seus

estudos, Stanley Hall concluiu que a conversão religiosa, típica da adolescência, apresentava estreita correlação com o amadurecimento sexual, a partir da qual surgiria também a capacidade de incluir o "outro" no próprio sistema de valores e em suas relações com o universo. Já o primeiro livro intitulado "Psicologia da Religião" teria sido de autoria de Edwin Diller Starbuck, em 1899, marcando época por "ser considerada o ponto inicial do estudo sistemático da psicologia da religião no sentido moderno do termo" (Rosa, 1971/1991, p. 22). À semelhança de Stanley Hall, Starbuck também se interessou pelo fenômeno da conversão religiosa na adolescência, tendo os dois inclusive trabalho juntos, mais tarde, na Universidade Clark, cuja escola de psicologia religiosa foi fundada pelo primeiro. Por defender a tese da causalidade religiosa e a de que as experiências religiosas humanas estão sujeitas às leis da evolução - sugerindo, inclusive que a adolescência enquanto fenômeno psicológico seria a causa da conversão - Starbuck foi muito criticado, já que teria ignorado os fatores sociais e culturais que influenciam tais experiências. Outro pioneiro no estudo da psicologia da religião foi George Albert Coe, publicando, em 1990, "The spiritual life" e, depois, em 1916, "The psycholy of religion". Para Rosa (1971/1992), o mérito destes trabalhos consiste mais em seu método de pesquisa, que utilizou listas de perguntas semelhantes às atualmente utilizadas nos métodos projetivos, complementando-as com entrevistas realizadas com os amigos daqueles que as responderam. Além disso, utilizou também o método da hipnose, buscando averiguar possíveis correlações entre sugestionabilidade e conversão religiosa dramática.

Há consenso entre os estudiosos da área de que o principal pioneiro no campo da Psicologia da Religião, foi, sem dúvida, William James, que publicou, em 1902, a sua clássica obra "The varieties of the religious experience"[2]. Propondo-se a uma abordagem pragmática, que ele considera ser também a mais profunda, James (1902/1995) examina uma extensa variedade de escritos e depoimentos religiosos, ressaltando o caráter emotivo da religião, em comparação com a filosofia, caráter este que se expressa sob a forma de entusiasmo ou de emoção solene. De forma cuidadosa e detalhada, James examina a sua longa e variada série de escritos religiosos sob dois aspectos fundamentais: como valor de expressão moral e como testemunhos de patologia mental. A partir deste exame, cria categorias para distinção entre dois tipos de experiência religiosa: a doentia e a saudável. E, estendendo a noção de experiência religiosa, propõe-se também à distinção entre o que diferencia a santidade e o misticismo no doente mental. Compreendia, portanto, o misticismo como a expressão de anseios pessoais mais profundos procurando atingir um estágio de consciência que transcende o indivíduo, caracterizado por uma espécie de união cósmica. Neste sentido, a santidade

[2] Obra traduzida para a língua portuguesa, no Brasil, por Octavio Mendes Cajado, e publicado pela Editora Cultrix, sob o título "As variedades da experiência religiosa: Um estudo sobre a natureza humana", e encontrando-se, há oito anos atrás, já em sua décima edição[2] (James, 1995). A primeira edição foi publicada em 1991.

deveria ser julgada pelo valor humano de seus frutos. Parodiando Kant, James (1902/1995, p. 207) propõe-se a fazer uma "Crítica da Santidade Pura".

James Bisset Pratt também é freqüentemente citado como outro pioneiro em psicologia da religião, ao publicar, em 1907, a sua *obra "The psychology of religious belief*" (Pratt, 1907) e, posteriormente, em 1920, "*The religious conciousness*" (Pratt, 1920/1921). Clark (conforme citado por Rosa, 1971/1992) considerou este último como o livro mais importante nesse campo, depois do já citado clássico de William James. Segundo Rosa (1971/1992), o principal mérito de Pratt foi o de que, ao mesmo tempo que escreveu sobre assuntos de sua própria experiência religiosa, procurou também estudar o fenômeno religioso fora do seu próprio ambiente cultural, realizando pesquisas inclusive na Índia.

Muitos outros autores, geralmente americanos, se especializaram no estudo da questão religiosa, emergindo nas primeiras décadas do século XX (Byrnes, 1984 e Rosa, 1971/1992), dentre eles:

- Edward Scribner Ames, que publica, em 1910, "*The psychology of religious experience*";
- George Malcolm Stratton, que, de certo modo, se antecipa às teorias psicológicas modernas, ao defender sua tese de que o fenômeno religioso no homem seria decorrência de seus conflitos interiores, publicada em seu livro intitulado "The Psychology of religious life", publicado em 1911;
- James H. Leuba, que, ao publicar, em 1912, seu livro intitulado "*A psychological study of religion*" contribui para a história da psicologia da religião em suas vertentes humanista e;
- Robert H. Thouless, que, em 1920, publica *"Introduction to the psychology of religion*", baseando-se também em larga série de experiências humanas.

Até o próprio Willhelm Wundt, universalmente conhecido como o pai do paradigma da psicologia de laboratório, pode ser também considerado um dos pioneiros em psicologia da cultura e da religião (Beit-Hallahmi, 1989; Paiva, 1990), pois em sua obra "*Volkerpsychologie*" incluiu três volumes sobre religião e mitologia.

Registrou-se, portanto, entre 1890 e 1920, um verdadeiro movimento intelectual em torno da questão religiosa. Os pioneiros deste campo, mesmo que de uma perspectiva empírica-experimental, conforme vários depoimentos citados por Beit-Hallahmi (1989), pareciam ver na religião um objeto propício ao estudo científico, entendendo ainda a Psicologia como legítima descendente da filosofia.

Entretanto, toda esta efervescência em torno do assunto, que caracterizou o final do século XIX e as duas primeiras décadas do século XX, teve um rápido declínio a partir de 1920, refletindo-se no desaparecimento das revisões anuais no campo da psicologia da

religião, publicadas no *Psychology Bulletin* (Byrnes, 1984 e Beit-Hallahmi, 1989). Assim, por exemplo, é que ainda em 1923, Robert H Thouless publica, na Inglaterra, seu livro intitulado "*The psychology of religion*", de inspiração psicanalítica, exercendo alguma influência nos países de língua inglesa (Rosa, 1971/1992).

O referido declínio fez-se notar, segundo Beit-Hallahmi (1989), também na redução do interesse nesta área por parte dos acadêmicos - jovens, mas críticos, de modo que raríssimos cursos de Psicologia continuaram a oferecer disciplinas relacionadas, pelo menos nos Estados Unidos. Dentre os motivos desse declínio, Byrnes (1984) e Beit-Hallahmi (1989) relacionam: o fracasso da psicologia em separar-se da teologia ao investigar o fenômeno religioso; o seu esforço quase desesperado para ser reconhecida como "científica", num cenário de influências positivistas e iluministas; os conflitos geralmente vividos tanto pelos pesquisadores quanto pelos sujeitos quando da investigação do assunto; a subjetividade do fenômeno religioso, que dificulta sua abordagem "empírica" e "objetiva"; a influência do behaviorismo, que reduz o objeto de estudo da Psicologia ao comportamento observável, e da psicanálise freudiana, que reduz a religião a uma ilusão da humanidade.

Por mais críticas que tenha recebido a posição de Freud acerca da questão religiosa, é inegável a contribuição da psicanálise para o campo da chamada "Psicologia da Religião". Conforme o acentua Droguett (2000), dois aspectos acerca do fato religioso chamam bastante a atenção na obra de Freud: primeiro, o tom duro e apaixonado com que trata o tema e, segundo, a quantidade de textos que escreveu sobre o assunto: ao todo quatorze obras, sendo cinco delas mais específicas, quais sejam:

- "Totem e Tabu" (Freud, 1913/1974), onde o fenômeno religioso é abordado do ponto de vista genético e do ponto de vista cultural;
- "Psicologia de grupo e análise do ego" (Freud, 1921/1974), no qual, desde uma perspectiva sociológica e institucional, Freud realiza uma profunda análise do Exército e da Igreja Católica;
- "O futuro de uma ilusão" (Freud, 1927/l974), uma das mais conhecidas (ou, pelo menos, mais mencionadas na literatura sobre o tema), mas também uma das mais fracas, segundo julgamento do próprio Freud[3] (conforme citado por Jones, 1961/1970), e onde o tema do fenômeno religiosos é tratado mais diretamente;
- "O mal-estar na civilização" (Freud, 1930/1974), obra parcialmente dedicada ao fenômeno religioso e que contém as frases mais duras de Freud a respeito da religião, dentre elas, a sua concepção sobre o sentimento religioso, o qual identifica-se com o chamado "sentimento oceânico";

[3] Segundo Jones (1961/1970), Freud assim teria escrito a Ferensczi acerca desta obra: "Nesse momento parece-me a mim infantil; fundamentalmente, penso de outra maneira: tomo-o como fraco analiticamente e inadequado como autoconfissão." p. 696).

- "Moisés e o Monoteísmo" (Freud, 1939/1974), último "canto do cisne"[4] (Rocha, 1992): obra praticamente póstuma (o exemplar da edição inglesa foi levado ao seu leito de morte). Nela, o "mestre da suspeita" faz uma análise da experiência judaico-cristã.

Outra fonte bibliográfica importante para se analisar o pensamento freudiano sobre a religião é o conjunto de correspondências entre ele e seu grande amigo, o pastor Pfister ("Correspondências entre S. Freud e Oskar Pfister" [1909-1939], obra organizada por E. L. Freud e H. Meng, 1998), onde se registram diálogos interessantes entre a psicanálise e a fé cristã.

Juntamente com Marx e Nitszche, Freud foi considerado um grande "mestre da suspeita", e se, de um lado, contribuiu para um descrédito no transcendente, com sua posição cientificista e ateísta assumida, de outro lado também, como o identifica Paul Ricoeur (conforme citado por Franco, 1995), a contrapartida da iconoclastia da psicanálise, que leva à "destruição" da religião, pode ser exatamente uma fé purificada de toda idolatria. Nesse sentido, a extensa obra de Freud sobre o assunto exerceu influência para ambos os lados: a) uma tendência depreciativa do fenômeno religioso no meio acadêmico e científico (que alguns autores associam à queda do interesse pelo tema dentro da Psicologia, conforme apontado anteriormente); e b) uma tendência de reavaliação da própria experiência religiosa, de cujo exame ela pode sair mais forte e mais lúcida (o que pode ter levado ao incremento de uma produção mais crítica e refinada em relação ao assunto).

Uma terceira via de contribuições da psicanálise ao estudo da religião fica bem caracterizada na produção dos vários dissidentes de Freud: Carl Jung, Alfred Adler e Erich Fromm.

A concepção da pulsão como uma energia generalizada, ao invés de ser originariamente de cunho erótico, está na base da divergência de Freud e Jung[5], e sabe-se que o primeiro sempre demonstrou grande apreensão aos interesses deste último pelos fenômenos mitológicos, espirituais e ocultos (Fadiman & Frager, 1976/1986). De fato, posteriormente, ao desenvolver o conceito de "arquétipo", Jung propõe-se a uma compreensão do fenômeno

---

[4] Numa interessante análise comparativa entre o "O futuro de uma ilusão" e esta última obra de Freud - "Moisés e o monoteísmo", Rocha (1992) avalia o tom otimista e dogmático de Freud no primeiro, contrariamente ao seu tom pessimista e estilo genético, geralmente predominantes em outras obras, contrastando-o com as verdadeiras cicatrizes de uma batalha interior, travada pelo autor enquanto escrevia o segundo. Tais cicatrizes se revelam numa desorganização - e que destoa do estilo habitual de Freud - do texto: três partes escritas em diferentes períodos, com várias revisões sucessivas; dois prefácios, situados no começo da terceira parte; além de inúmeras repetições e redundâncias entre uma parte e outra e no interior de cada uma delas.

[5] Já quase no final da vida, ao 84 anos de idade, Jung declarou em entrevista a Bittencourt (1975, p.186), em relação à essa divergência básica: "Muitas vezes o adverti (a Feud) contra os exageros em que estava incorrendo. Não há necessidade de definir a libido, muito menos quando tal definição se orienta na primazia do erótico. A Física nos diz que tudo é energia, mas não nos ensina em que ela consiste. De modo idêntico devemos proceder com a Psicologia. Existe a energia psíquica, e é o que nos basta saber: não adianta apurar-lhe a origem ou a essência."

religioso, na qual os símbolos míticos são considerados como símbolos do inconsciente coletivo, de natureza paradigmática (Jung, 1971/1986; 1971/1995 e 1971/1999). Embora tenha tido grande influência na Psicologia, tanto para a área específica de Psicologia da Religião, quanto para a psicoterapia, as concepções de Jung foram e ainda são muito criticadas nos meios acadêmicos[6] - seja pela sua obscuridade, seja pela suas características consideradas metafísicas, ficando o seu estudo, freqüentemente, relegado a fontes secundárias.

Embora profundamente influenciado pela psicanálise, Adler nunca aceitou de fato os conceitos freudianos de pulsão e de complexo de Édipo (Fadiman & Frager,1976/1986) e, também, ao contrário de Freud, valorizou positivamente o fenômeno religioso, como afirmação do valor substancial da vida em todas as suas formas, consideradas no interior de sua psicologia individual acerca do complexo de superioridade (Rizzacasa, 1993/2000). Esta versão da psicanálise, entretanto, destinou-se a permanecer isolada, sendo pouquíssimo conhecida nos meios acadêmicos.

Partindo também de seu itinerário psicanalítico, e somando-as às contribuições marxistas, Fromm busca explicitar as características e os perigos da inautencidade do discurso religioso, reagindo contra todas as formas de idolatria presentes na cultura considerada materialista e possessiva (Rizzacasa, 1998/2000). Propõe-se a recuperar a religião como um sentimento profundo da humanidade, colocando-se numa posição bastante crítica, tanto em relação às concepções freudianas como junguianas a respeito do fenômeno religioso:

> "Recapitulando as respectivas posições de Freud e de Jung, podemos dizer que Freud opõe-se à religião em nome de uma ética - uma atitude que pode muito bem ser designada como "religiosa". Por outro lado, Jung reduz a religião a um fenômeno psicológico e ao mesmo tempo eleva o inconsciente a um fenômeno religioso." (Fromm, 1950/1967, p. 20).

De fato, a psicanálise, tanto na sua versão originária, em Freud, ou nas suas versões derivadas, em seus dissidentes - desde Jung a Erikson, muito influenciou várias outras teorias modernas em Psicologia e recebeu grande atenção dos teólogos. Beit-Hallahmi (1989) refere-se, por exemplo, à volumosa literatura das respostas teológicas à psicanálise, que passou a ser publicada nos anos de 1930. Além das publicações, é digna de nota a criação do movimento de aconselhamento pastoral, fundado nesta mesma década, caracterizando a reação dos estabelecimentos religiosos ao rápido desenvolvimento da abordagem psicológica às questões religiosas e ao seu respectivo tratamento secularizado.

Conforme o referem Rosa (1971/1992) e Abreu e Silva (1999c), Anton Boisen foi o grande pioneiro do movimento de treinamento clínico pastoral. Tal como William James, Boisen apresenta uma etiologia psicogênica ao fenômeno religioso, desta feita, com um

---

[6] É interessante constatar a aguda consciência de Jung quanto à rejeição de suas idéias por parte da psicologia americana. Ela fica explicitamente demonstrada numa pergunta que Jung faz, de chofre, logo no primeiro encontro de uma série de entrevistas pessoais realizadas por Richard Evans (1964), cerca de quatro anos antes de sua própria morte: "Por que é que vocês, psicólogos americanos, me detestam tanto?" (Evans, 1964, p. 30).

colorido psicanalítico (Abreu e Silva, 1999c). No seu mais famoso livro, intitulado "The exploration of the inner word", publicado em 1936, apresenta sua tese de que as experiências espirituais têm um impacto positivo sobre a saúde mental, sendo a esquizofrenia uma tentativa de integração e unidade com o próprio "eu" (Rosa, 1971/1992). A diferença entre o místico e o psicótico estaria, fundamentalmente, na direção ou na maneira como cada um encaminha a resolução de seu problema, tornando-se o primeiro um "santo" e, o segundo, um "louco".

Além de influenciar a metodologia de atendimento em grandes centros psiquiátricos americanos, como resultado da obra de Boisen, surgem, à época, várias organizações acadêmicas e vários periódicos, propondo-se a estudarem cientificamente o fenômeno religioso (Rosa, 1971/1992). Um dos periódicos mais conhecidos - "*Pastoral Psychology*", fundado em 1950, incluía no seu primeiro volume contribuições de psicólogos e psiquiatras proeminentes (dentre eles, Molly Harrower, Rollo May, Carl R. Rogers, Karen Horney, O. Spurgeon English, William C. Menninger, Lawrence S. Kubie, Franz Alexander, Karl A. Menninger e Erich Fromm), ilustrando os frutos do que Beit-Hallahmi (1989) chamou de "progênie de um casamento entre a Teologia Cristã liberal e a psicanálise liberal" (p. 30). Segundo o mesmo autor, o movimento de psicologia pastoral representaria parte integral da "americanização da psicanálise" nas últimas décadas no século XX.

No que se refere às relações entre religião e saúde mental, conforme o aponta Abreu e Silva (1999), tanto na psicologia quanto na psiquiatria, desde o início do século XIX, passa-se o inverso da psicologia personalista de William James: ao invés de incluir-se, na própria religião, as suas formas patológicas, "é a religião que se torna uma forma de loucura" (p. 1). Paradoxalmente, a mesma posição científica, adotada por ambas as disciplinas, que estabelecem, por definição, que o fenômeno religioso seja concebido como uma forma de "ilusão", "alienação", doença enfim, é também a mesma que se propõe a investigar, atualmente, critérios para diferenciar entre loucura e religião.

Em que pese a predominância acadêmica das posições ditas científicas, que pareciam esquivar-se ao tema ou interpretar o fenômeno religioso de forma pejorativa, a partir dos meados do século passado, as chamadas concepções personalistas/humanistas renascem e se desenvolvem em ambos os lados do Atlântico. Não se poderia deixar de citar, neste breve histórico, os principais: Gordon Allport, Abraham Maslow e Victor E. Frankl.

De formação européia e gozando de um grande prestígio pessoal, Gordon Allport foi professor da Universidade de Harvard, presidente da *American Psychological Association - APA*, e desenvolveu a chamada teoria personalista, por alguns, e idealista/humanista, por outros. Ele próprio, entretanto, postulou o que chamou de "realismo heurístico": o esforço do psicólogo deveria ser o de pesquisar de fato como é a pessoa, cujo conhecimento total jamais seria alcançado em sua plenitude, devido à sua complexidade (Valle, 1998). Sua principal obra sobre o fenômeno religioso foi "*The individual and his religion*". Allport ficou famoso pela

clássica distinção que estabeleceu, juntamente com Ross (Allport e Ross, 1967) entre religiosidade intrínseca e religiosidade extrínseca, e que inspirou milhares de teses e investigações científicas nos Estados Unidos. Entretanto, parte do meio acadêmico - especialmente os marxistas (Valle, 1998) julgou o "realismo" de Allport por demais "eclético".

Novaiorquino de nascimento, Abraham Maslow também chegou a ser presidente da *APA* e foi considerado um dos fundadores da Psicologia Humanista - a chamada terceira força em Psicologia, embora tais limitações de rótulos lhe desagradassem bastante (Fradiman e Frager, 1976/1986). Foi influenciado significativamente pela psicanálise, mas criticava-a, enquanto teoria, por omitir ou classificar as atividades das quais o homem mais se orgulha, e que dão-lhe sentido à vida, como sendo patológicas. Maslow foi também um estudioso da antropologia social e da *gestalt*, e tornou-se mundialmente conhecido principalmente pelo estabelecimento do que ele chamou de "hierarquia das necessidades básicas". Desenvolveu, em seu último livro - *The farther Reaches of Human Nature* (Maslow, 1971/1986), sua teoria da auto-realização, que teria como um dos componentes fundamentais o que ele chamou de "experiências culminantes": configuradas pelos poetas como momentos de êxtase e, pelos religiosos, como profundas experiências místicas. Em sua obra intitulada *Religions, values, and peak-experiences*, Maslow (1964/1987) apresenta o que o seu editor chamou de "um possível programa para o desenvolvimento de um relacionamento saudável entre a moderna ciência e a moderna teologia" (Williams, em Maslow, 1964/1987, p. vi).

Médico psiquiatra e criador da logoterapia - a chamada terceira escola de psicoterapia de Viena, Viktor Frankl tornou-se conhecido no mundo inteiro pela jóia literária que transformou-se em *best-seller* na América e publicado em português sob o título "Um psicólogo no campo de concentração"[7] (Frankl, 1946/s.d.), escrita a partir de sua própria experiência pessoal enquanto vítima da perseguição nazista. Sua posição antropológica, também definível pelo sentido personalista, considera positivamente o fenômeno da experiência religiosa e apresenta, para além do conceito de inconsciente no sentido freudiano, o conceito de "inconsciente transcendental"[8]. Conforme ilustram várias de suas obras, em especial "A psicoterapia na prática"[9] (Frankl, 1947/1976) e "Psicoterapia e sentido da vida"[10] (Frankl, 1947/1989), além do clássico "A presença ignorada de Deus"[11] (1948/1993), embora

---

[7] Título original da obra, com primeira edição publicada em Verlag, no ano de 1946: *Ein Psycholog erlebt das Konzentrationslager*, pela Editora Kösel, de Munique. Á edição portuguesa de "Um psicólogo no campo de concentração", corresponde a edição e tradução brasileira "Em busca de um sentido", com o primeiro subtítulo "Um psicólogo no campo de concentração", publicada em 1985, pela Editora Sinodal/Vozes, de Petrópolis - RS.

[8] Comparando-se com Freud, Viktor Frankl escreveu a seguinte frase, que ficou famosa: "Ao lado de Freud, eu não sou mais que um anão, mas se um anão trepa aos ombros de um gigante, vê até muito mais longe do que ele." (Torello, em Frankl, 1989, p. vii).

[9] Título original: "Die psychotherapie in der Praxis", publicado em Viena, no ano de 1975.

[10] Título original: "Ärtzliche Seelsorge", 1989.

[11] Título original: "Der Unbewusste Gott", 7ª edição alemã modificada em 1988.

faça distinção entre os diferentes escopos da religião - a salvação da alma - e da psicoterapia - a cura psíquica, Frankl deixa também claro que a logoterapia privilegia a busca de um significado para a existência humana, que vai encontrar na dimensão espiritual ou noética o seu sentido último. Desta perspectiva, o questão religiosa seria uma das manifestações da dimensão noética[12] e, portanto, um fenômeno que o terapeuta necessariamente encontraria em sua prática cotidiana, quer sob uma forma consciente, quer sob uma forma recalcada.

A despeito de todo o prestígio internacional dos dois autores mencionados anteriormente, suas teses foram mais aceitas no âmbito da teologia ou de uma psicologia marginal, não reconhecidas no meio acadêmico e científico. Paralelamente à psicologia acadêmica, desenvolve-se, portanto, uma série de abordagens chamadas "alternativas"[13], dentre elas, no Brasil, aquela representada na figura de Pierre Weil, da Universidade Holística Internacional de Brasília. Este, ao prefaciar a tradução da obra de William James - "As variedades da experiência religiosa", lançada no Brasil em 1991, toma-a como "obra pioneira num ramo recente da Psicologia , a chamada Psicologia Transpessoal" (Weil, em James, 1991, p. 7).

Uma visão panorâmica do que se realizou, na América, em termos de pesquisas científicas na intersecção entre psicologia e religião, durante as décadas de cinqüenta e sessenta do século passado, pode ser encontrada na coletânea organizada e editada por L. B. Brown (1973). A obra apresenta exemplos de estudos os mais diversos: dimensionalidade e orientação para a religião; religião como uma atitude social; problemas de mensuração; desenvolvimento religioso; estudos experimentais; e relações entre personalidade/ psicopatologia e fenômenos religiosos. O referido autor ressalta a tendência a se substituir, desde os anos trinta, os primeiros estudos introspectivos e anedóticos, por pesquisas mais sistemáticas, que variam desde técnicas de auto-relato, passando por medidas projetivas indiretas, até o uso de escalas de diferencial semântico. Não só os métodos foram substituídos, como também as próprias questões que passaram a ser colocadas pelos pesquisadores. Se, inicialmente, tais questões se mostravam inacessíveis à pesquisa, aos poucos passaram a dar lugar a outras mais objetivas e passíveis de "interpretações funcionais de respostas a estímulos" (p. 14). Brown (1973) critica, portanto, as abordagens que se propuseram a investigar processos inconscientes ou da personalidade, pelo fato de terem apresentado resultados equívocos.

---

[12]Em artigo recentemente publicado no Brasil, Coelho Júnior e Miguel Mahfoud (2001) evidenciam, a partir de uma análise do pensamento de Viktor Frankl, as distinções e as relações entre a dimensão noética e a religiosidade.

[13] Em trabalho de mestrado apresentado ao Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília, Medeiros (1999) apresenta a Psicologia Transpessoal como uma das disciplinas deste multifacetado movimento, despontando-se como uma das contribuições para a Psicologia da Religião: além de permitir uma compreensão da religiosidade e de buscar a integração de várias disciplinas e enfoques metodológicos, ela transformaria o estigma patológico do êxtase em atributo portador de elevado grau de saúde e desenvolvimento do indivíduo.

Mais recentemente, também a obra de Wulff (1997) apresenta um panorama bastante completo das visões clássicas e contemporâneas em Psicologia da Religião, descrevendo as várias teorias ou perspectivas que têm se constituído nesse campo ao longo da história, desde as que tomam o fenômeno religioso de uma perspectiva literal (afirmando ou negando o transcendente) até aquelas que o tomam em sua dimensão simbólica (interpretando-a de uma maneira mais ou menos reducionista ou mais ou menos restauradora). O autor apresenta (à página 365) um interessante esquema de classificação das diferentes abordagens, conforme o modo em que se situam perante ambas as polaridades e respectivas intersecções: literal X simbólico e inclusão X exclusão do transcendente.

Com relação à situação dessa área na Europa, Paiva (1990) apresenta um breve histórico das quatro escolas européias contemporâneas de Psicologias da Religião: Lovaina, Nijmegen, Uppsala e Dorpat, situando, para cada uma delas, o enfoque teórico e metodológico, as linhas de pesquisa e a definição de Psicologia da Religião. Por último, o autor compara as quatros Escolas no que elas têm de comum com a Psicologia da Religião norte-americana.

O Centro de Psicologia da Religião de Louvaina foi criado no final dos anos 50, por iniciativa de Antoine Vergote, que sempre procurou manter uma aliança entre a psicanálise, enquanto teoria base para a interpretação, e a investigação empírica e positiva. Definida substancialmente como um dado revelado e como uma relação com o sobrenatural, a religião é entendida como um sistema simbólico, cabendo à Psicologia trazer à luz as significações e as intenções latentes da religião tal como é vivida, as quais nem sempre seriam claras à consciência. Desse ponto de vista, psicológico, fé e descrença seriam apenas dois lados de uma mesma moeda (Paiva, 1990).

Já a Psicologia da Religião de Nijmegen, teve, como grande nome, em sua origem, o de Han Fortmann, que dedicou-se à análise do processo de projeção aplicado à religião. Com Willem Berger iniciou-se, posteriormente, uma psicologia da religião empírica. O que daria unidade a esta escola seria o entendimento da relação entre logos e mito, estudada fenomenologicamente pelo primeiro, e empiricamente, pelo segundo. Propõe-se, portanto, que a Psicologia da Religião estude o comportamento humano naquilo que se refere à busca de um sentido último, seja este religioso ou secular. Sendo assim, ela poderia ser definida como sendo o estudo dos sistemas de sentido de vida, revelacionais ou não, enquanto produtos cognitivamente acessíveis. Dentre as várias pesquisas aí desenvolvidas, Paiva (1990) cita um interessante estudo piloto, então desenvolvido por Haaf e Timmermans, realizado com cientistas de todos os ramos da Universidade, no qual constatou-se bastante unanimidade quanto ao conceito e à terminologia da ciência e muita divergência quantos aos conceitos e termos de visão de mundo e de fé.

A Psicologia da Religião na Suécia ter-se-ia organizado em torno de Hjalmar Sundén, conhecido pelo desenvolvimento da teoria da adoção de papéis e cuja influência esteve mais restrita ao ambiente escandinavo e germânico, especialmente no início. Metodologicamente, o enfoque das pesquisas sobre a experiência religiosa, entendida como decorrente de uma reestruturação perceptual da situação envolvendo a interação com Deus, privilegia a história de vida, o estudo de caso, a (auto)biografia e a utilização de documentos pessoais. Definindo a Psicologia da Religião como sendo o estudo da reestruturação perceptual de um evento, originalmente enquadrado de modo ordinariamente cognitivo (profanamente), e que teria passado a um enquadramento religioso - passando-se a perceber a interação homem-Deus, esta escola propõe-se a estudar também o fenômeno oposto - o da descrença ou da secularização.

A identidade da Escola de Dorpat e da *Internationale Gesellschaft* se apresenta muito menos pronunciada atualmente do que já foi no passado, quando seus pesquisadores distinguiam-se pelo emprego de estrita metodologia experimental, então conhecida como instrospecção experimental sistemática, proposta por Wundt. Desmantelada com a II Guerra Mundial, esta Escola retomou seus estudos a partir de l914 e atualmente se mostra bem mais aberta a contribuições da moderna psicologia acadêmica do que há décadas atrás, quando, então, segundo Paiva (1990) "mantinha-se muito mais como expressão religiosa da psicologia do que como expressão psicológica da religião" (p. 94), chegando a dar origem à Associação dos Psicólogos Europeus da Religião. Mesmo valendo-se de procedimentos complementares provenientes da visão holística e da chamada psicologia profunda, seria característico da Escola de Dorpat valer-se, ainda, da auto-observação de sujeitos treinados em ambientes controlados, com objetivos de descrever a estrutura elementar da experiência religiosa individual consciente. Para esta escola, portanto, Psicologia da Religião seria definida como o estudo empírico da estrutura fundamental da experiência religiosa. Acrescente-se, ainda, que, no ano de 2001, constituiu-se uma nova *Internationale Gesellschaft*, esta sim uma escola internacional de Psicólogos da Religião, reunindo, numa mesma Associação, psicólogos da da religião ligados à publicação do *Archiv für Religionspsychologie* e da informal sociedade dos psicólogos europeus da religião. Curiosamente, ambos devem ser entendidos, em termos de suas respectivas ligações com a Escola de Dopart, dela originados por rejeição.

As quatro escolas mencionadas anteriormente, segundo o mesmo autor, apresentam os seguintes aspectos em comum: a) Em termos do seu histórico, todas surgiram e se consolidaram no âmbito de uma instituição confessional católica ou protestante; b) Em que pesem as diferenças teóricas e metodológicas entre elas, e, ainda o diverso entendimento do que seja o objeto da Psicologia da Religião, bem como a adoção de linhas de pesquisa bastante discerníveis, ela têm em comum um ponto de vista epistemológico, ou seja: todas elas se propõem a estudar o comportamento humano religioso e não exatamente o termo

intencional desse comportamento - a entidade sobrenatural propriamente dita. Portanto, a despeito de uma certa ambigüidade decorrente do fato de estarem vinculadas a uma organização eclesiástica, enquanto voltadas para a pesquisa científica estas escolas têm seus estudos emancipados, poderia dizer-se, e nenhuma delas admitiria estar fazendo teologia e, sim, ciência.

Ao comparar a Psicologia da Religião na Europa com aquela desenvolvida nos Estados Unidos, Paiva (1990) aponta a tendência de ambas ao desconhecimento recíproco, pelo menos até há algumas décadas atrás. Esta tendência vem sendo superada nos últimos anos, na medida em que autores europeus se tornaram menos relutantes em publicar seus trabalhos também na língua inglesa e estudiosos americanos têm se interessado mais pelo que a Europa produz no campo[14]. O autor refere-se também à diferença de atmosferas religiosas predominantes em ambos os continentes:

a) Nos Estados Unidos, predominando o cristianismo protestante e, portanto, denominacional, a definição de religião seria mais pluriforme, e seus estudos encaminhados em abordagens mais fatorial, correlacional, ou mesmo causal, do fenômeno religioso. Isto também estaria a associado a uma maior tendência à secularização no estudo da religião neste continente;
b) Na Europa, predominando o cristianismo eclesial, católico ou protestante, a definição de religião tenderia a ser mais homogênea e tradicional, e seus estudos, portanto, mais contextualizados na tradição, descritivos, interpretativos e clínicos. Isto se relacionaria também a uma menor tendência à secularização, na medida em que a religião não teria sido tão transmigrada de um corpo eclesial para um corpo civil, como aconteceu entre os americanos.

Se nas décadas de 60 e inícios do anos 70 foram abundantes os estudos sobre a natureza e o tipo de experiências religiosas com metodologias qualitativas, nas décadas seguintes predominou o paradigma da mensuração, resultando num verdadeiro "*boon*" de trabalhos relacionados à construção e aplicação de escalas de medida para vários aspectos uni ou multidimensionais em grupos específicos de indivíduos (Gorsuch, 1984). Este movimento nomotético pode ser entendido também como um exercício de se qualificar mais a pesquisa na área, já que as abordagens idiográficas, à mercê ou não do processo de secularização, não alcançaram o *status* de confiabilidade científica, exigido no meio acadêmico. De fato, desde 1961, ao ser criada a "Society of the Scientific Study of Religion" e seu respectivo periódico: "*Journal for de Scientific Study Religion*", ocorre uma espécie de compromisso de integração entre as disciplinas interessadas no fenômeno religioso e o dinamismo da nova cultura

[14] Um interessante exemplo disto é a obra organizada por Vergote e Tamayo (1981) - *The parental figures and the representation of God: A psychological and cross-cultural study*, cujos manuscritos foram originalmente escritos em três línguas diferentes: francês, holandês e inglês.

(Brown, 1987/1988). Estes, juntamente com o "*Review of Religions Research*" e outros periódicos que se sucederam nos Estados Unidos e também da Europa, marcaram um novo período de crescimento na área. Dentre estes, destaque-se, desde 1990, o *The International Journal for the Psychology of Religion*. Por outro lado, já em meados da década de 80, alguns autores chamam a atenção para a limitação do paradigma da mensuração, que trazem uma contribuição muito rasa em termos de uma epistemologia da religião (McFarland, 1984) e cujos resultados necessitam de uma reconciliação com os das demais abordagens, de modo a resultar num paradigma mais compreensivo do fenômeno religioso (Gorsuch, 1984). As abordagens nomotéticas passam, então, a ser consideradas válidas para indicação de tendências e várias observações mais recentes sugerem um potencial compromisso entre as abordagens nomotéticas e idiográficas (Munford, Snell & Hein, 1993).

O resultado do novo movimento, que buscou qualificar o conhecimento psicológico da experiência religiosa, mas sem confundir o objeto de estudo da Psicologia com o da Teologia, redundou em frutos interessantes, pelo menos do ponto de vista pragmático. Um desses frutos foi o estabelecimento da Divisão 36 - inicialmente designada "Psicólogos Interessados em Questões Religiosas", mas atualmente denominada simplesmente "Psicologia da Religião" - no âmbito da Associação Americana de Psicologia. Promovendo uma maior discussão em torno do assunto, este fruto redundou em outro encaminhamento: o de incluir, no Manual de Diagnóstico em Saúde Mental / DSM-IV, bem como na Classificação Internacional de Distúrbios Mentais e do Comportamento (CID-10), uma avaliação culturalmente mais sensível à complexidade do fenômeno religioso, até então reduzidos a meros sintomas neuróticos ou psicóticos. Curioso é o fato de que, antagônicas desde o início, as diversas posições dentro da psicologia e da psiquiatria busquem, agora, convergir (Abreu e Silva, 1999c) na definição de sistemas classificatórios que lidem melhor com a dicotomia colocada por elas mesmas, ao estabelecer a cisão entre o normal e o patológico.

CAPÍTULO 2

PSICOLOGIA E RELIGIÃO

"Os homens não são como são, a não ser que continuem sendo para
eles mesmos interrogação e problema: todos os juízos totais
sobre eles dizem mais do que o que se pode saber."
Karl Jaspers

Um estudante que se prepara para o vestibular em psicologia, especialmente se não for um estudioso de obras filosóficas, poderá, por exemplo, consultar previamente, nos dicionários comuns, de língua portuguesa, ou nos dicionários de filosofia, elementos para refletir sobre as possíveis aproximações entre psicologia e religião, e deparar-se com a ambigüidade do termo *psique*[15] e de seus correlatos, psicologia[16] e psiquismo[17]. Portanto, não seria de se estranhar se tal estudante, mesmo depois de tais consultas, buscasse o Curso de Psicologia na expectativa de estabelecer relações entre suas próprias crenças religiosas e aquilo que estudará e aprenderá ao longo de sua formação profissional. Especialmente num pais de tradição religiosa e cristã, como é o Brasil[18]. Paradoxalmente, não seria de se estranhar (aliás, isso é muito comum) que ouvisse alguma espécie de aviso de algum amigo ou parente (religioso, nas mais das vezes) alertando-o quanto aos riscos de encontrar absoluta incompatibilidade entre ambas - a psicologia e sua crença religiosa. Deparar-se-ia, no âmbito do vivido, com um dado histórico: A noção de ajuda, mais freqüentemente associada à psicoterapia, campo clássico de atuação do psicólogo, e que, até hoje, mais atrai os estudantes desde sua entrada no curso de psicologia (Carvalho e Kavano, 1982; Gonçalvez e Bock, 1996; Freitas, Oliveira, Proença, Rosa e Silva, 1999; Magalhães, Straliotto, Keller e Gomes, 2001), tem, na sua origem, fundamentos de natureza religiosa (Rosa, 1979/1992; Kilbourne e Richardson, 1984; Beit-Hallahmi, 1989); mas, sob uma égide racionalista, e, ainda, numa cultura secularizada, quando adquire *status* científico, o trabalho do psicólogo clínico não apenas se mostra independente da religião, como também se faz, de certa maneira, seu declarado rival.

---

[15] Veja-se, por exemplo, as definições encontradas para o termo *Psique*, num dicionário de língua portuguesa (Ferreira, 1994/1995, p. 537) e numa enciclopédia de Filosofia (Morais, 1989/1999b, p. 499).

[16] Veja-se, por exemplo, as definições encontradas para o termo Psicologia num dicionário de língua portuguesa (Ferreira, 1994/1995, p. 536) e para a expressão Psicologia Filosófica, numa Enciclopédia de Filosofia (Morais, 1989/1999a, pp. 493 e 494).

[17] Veja-se, por exemplo, as definições encontradas para o termo Psiquismo num dicionário de língua portuguesa (Ferreira, 1994/1995, p. 537) e enciclopédia de Filosofia (Morais, 1989/1999c, p. 499).

[18] Reportagens recentes na Revista Veja (Toledo, Abril de 1997; Klintowitz, dezembro de 2001) apresentam resultados de pesquisas que demonstram que 99% dos brasileiros têm fé e acreditam em Deus. Entretanto, o último censo do IBGE aponta que, atualmente, 7,8% da população brasileira declara não ter religião. Embora "não ter religião" não seja o mesmo que "não acreditar em Deus", vale considerar a primeira informação de maneira mais crítica.

Tal rivalidade fica extremamente bem representada, como já se viu anteriormente, em várias obras de Freud, fundador da Psicanálise. Esta, embora tenha-se desenvolvido em terreno outro, que não o da história oficial da psicologia científica, não se propôs a ser menos racional, e, sem dúvida, influenciou marcantemente a psicologia clínica ocidental do século passado. Mais que isso, tornou-se tão assimilada e, ao mesmo tempo, banalizada, pela cultura popular, que chegou a ser, sob uma forma simplista e estereotipada de comunicação de massa, reduzida a meras opiniões pessoais, suprimindo-se-lhe toda a pretensão científica, e transformando-se em dogmática[19].

Em que pese a suposta rivalidade, referida anteriormente, é importante lembrar que ela não impediria Freud de ter, como um de seus maiores amigos, exatamente um grande religioso, cujas cartas recíprocas foram publicadas mais tarde[20]. Por outro lado, avolumam-se, depois de Freud, uma série de trabalhos e reflexões que buscam aproximar psicanálise e religião, com exemplos recentes interessantes, como são os casos de Rizzuto (1998/2001)- "Por que Freud rejeitou Deus? - Uma interpretação psicodinâmica", e Droguett (2000) - "Desejo de Deus - Diálogo entre psicanálise e fé". A tese defendida por Rizzuto (1998/2001) é de que a mesma psicanálise, desbravada por Freud, oferece poderosos elementos para compreensão de como ele teria generalizado em princípios universais a sua própria evolução religiosa pessoal. Já para Droguett (2000), Freud não teria negado a existência da experiência religiosa, e, sim, encontrado-se com ela, já que sempre se confessou ateu. O autor identifica no cristianismo e na psicanálise os mesmos princípios constituintes das realidades humanas mais profundas: amor, verdade e liberdade.

2.1. PROBLEMATIZAÇÕES NO PLANO PSICOLÓGICO: CRENÇA RELIGIOSA E PERSONALIDADE EM ESTUDANTES DE PSICOLOGIA

A suposta concorrência, a nível psíquico, entre ciência e religião fica ilustrada no resultados de uma pesquisa referida por Demo (2000), na qual se constatou que apenas 40% (quarenta por cento) dos cientistas nos Estados Unidos acreditam em Deus e na vida após a

[19] Uma interessante reflexão sobre as semelhanças e dessemelhanças entre o campo psicanalítico e o campo religioso é desenvolvida por Augras (1986a), em texto intitulado: "Psicanalistas e pais-de-santo: Coisa de demanda". A autora apresenta depoimentos de psicanalistas brasileiros que ilustram suas concepções estereotipadas acerca dos pais de santo e, também, depoimentos de pais de santo que incorporam o discurso psicanalítico em suas práticas. As reflexões concernentes apontam, de forma contundente, o quanto esta suposta rivalidade é sustentada por um discurso ideológico-etnocêntrico da parte de uma elite intelectual que busca, a todo custo, rasurar de sua concepção de mundo um "saber" não legitimado pela ciência. Por outro lado, este mesmo "saber" não legitimado dá o troco com luva de pelica: em processo inverso, procura digerir o sistema dominante, fazendo com que " o não dito, o implícito sempre presente, o sagrado" tome de volta o lugar do inconsciente.

[20] As cartas foram originalmente publicadas na Alemanha, em 1963, sob o título "Sigmund Freud / Oskar Pfister - Briefe 1909-1939", e traduzida no Brasil por Karin Hellen Kepler Wondracek e Ditmar Junge, em 1998, sob o título "Cartas entre Freud e Pfister (1909 - 1939): Um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã".

morte. Este autor cita Shermer (l999), referindo-se a outra pesquisa realizada entre os céticos, também nos Estados Unidos - onde existe uma Sociedade dos Céticos (!). A referida pesquisa teria constatado que: quando os céticos falam de si mesmos, atribuem a própria fé a razões intelectuais, obtidas da evidência, mas, quando falam dos outros, atribuem mais a fé a fatores emocionais. Demo (2000) assim interpreta essa diferença:

> "Essa dissonância surpreendente indicaria que tendemos a racionalizar a fé, atribuindo-lhe argumentos lógicos e referências fatuais, porque nos parece pouco sólido simplesmente acreditar por acreditar. Mas, quando nos referimos à crença dos outros, deixamos escapar a "máquina de crer" que habita em nós. Em nós, gostamos de escondê-la, mas nos outros colocamo-la à luz de imediato." (p. 52).

É necessário uma reflexão mais aprofundada acerca desta interpretação do autor, considerando-se, por exemplo, o fato de que muitos grandes doutores da Igreja foram ou são excelentes lógicos, e, nem por isso, deixaram de reconhecer a dimensão afetiva da própria fé.

A mesma pesquisa foi realizada com uma amostra geral de pessoas, também nos Estados Unidos (onde a maioria das pesquisas mostram que mais de 90% da população acredita em Deus), registrando-se a mesma inversão: os dois grupos de influência, racionais e emocionais, são relacionados diferentemente quando se fala da própria crença ou quando se fala da crença dos outros. Portanto, esta inversão não seria privilégio dos cientistas, que poderiam, segundo o autor, ter mais dificuldades em admitir a natureza pessoal da própria crença.

Naturalmente que esses resultados não podem e não devem ser generalizados para a população brasileira. Em princípio, pelo teor de sincretismo e fervor com que se caracteriza (99% dos brasileiros têm fé ou acreditam em Deus), "a fé que move o Brasil" - título de recente reportagem na Revista Veja (Klintowitz, dezembro de 2001) - mostra-se assumidamente afetiva, em vez de sustentar-se sobre argumentos de natureza meramente racional.

Um exemplo de pesquisa realizada com cientistas brasileiros, relativamente à crença religiosa, é aquela realizada por Paiva (1993; 1999), e que teve como sujeitos docentes-pesquisadores da Universidade de São Paulo, todos com titulação mínima de doutor, e com formação nas áreas de ciências biológicas, exatas e humanas. A pesquisa que, inicialmente, objetivava investigar o modo como os pesquisadores compunham ou deixavam de compor a sua ciência com a religião, utilizou como instrumento entrevistas semi-estruturadas, realizadas no próprio local de trabalho dos sujeitos. O autor assim resume os resultados obtidos:

> "... todos os acadêmicos pesquisadores reconheceram limites entre religião e ciência e julgaram ciência e religião subjetivamente compatíveis, principalmente por ser a religião algo do foro íntimo; a maioria deles não reteve a religião da infância e da família, pejada de forte carga negativa, e elaborou combinações várias entre elementos religiosos tradicionais e recentes; quase todos se apresentaram abertos para a dimensão transcendente, por admitirem seja a incompletude cognitiva da ciência seja as vicissitudes da vida individual e social." (1999, p. 233).

Se aquele estudante imaginário, referido anteriormente, buscasse num dicionário de Filosofia os significados do termo razão[21], encontraria várias definições, conforme este se aproxime ou se distancie mais do significado etimológico. Mas, nestes mesmos dicionários, provavelmente não encontraria o termo fé isoladamente. Encontraria, com certeza, a expressão "Fé Filosófica"[22], para referir-se àquela consagrada por Karl Jaspers. Este estudante poderia descobrir que, dentre as várias possibilidades de reflexões que se pode fazer acerca das definições, de cunho semântico ou de cunho filosófico, relacionadas nos dicionários comuns ou enciclopédias de Filosofia, é possível também relacionar, respectivamente, os dois termos - fé e razão, às tradicionais funções psíquicas descritas pela Psicologia: afeto e cognição. E ficaria evidente a preocupação de cunho fenomenológico, em Jaspers (1947/1953; 1968), ao romper com essa distinção asséptica entre os dois termos e tomar a experiência humana, ou seja, o vivido, o existencial, como instrumento fundamental para buscar-se o conhecimento. Ou seja, diferentemente das posições positivista e racionalista, que pressupõem a razão como instrumento fundamental para construção de um saber confiável, a proposta fenomenológica assume que uma dimensão de fé está também na base de tal pressuposto. Assim como, poder-se-ia pensar, em termos psicológicos, que uma dimensão afetiva está sempre na base de qualquer posicionamento de cunho cognitivo, não sendo logicamente sustentável uma oposição absoluta entre os dois termos.

Dentro desta perspectiva, vale relacionar as constatações de uma série de pesquisas realizadas, nos diversos continentes, acerca das motivações dos estudantes que buscam o Curso de Psicologia e suas respectivas imagens da profissão: uma importante dimensão afetiva de crença e desejo faz-se presente nas suas expectativas sobre o que a prática profissional lhes oferecerá, especialmente no campo clínico. Em todas estas pesquisas (dentre as quais pode-se citar a de Holmstrom, 1975 e a de Schulenberg, Vondracek e Kim, 1993, realizadas com estudantes americanos; a de Bem-Shem, 1991, realizada com estudantes israelenses; e as de Carvalho, Ulian, Bastos, Sodré e Cavalcante, 1988; Gonçalvez e Bock, 1996; Pereira, Proença, Rosa e Mendes, 2000; Magalhães, Straliotto, Keller e Gomes, 2001, e Cunha, Rosa, Meireles e Bomfim, 2002, realizadas com estudantes brasileiros) aparece uma série de componentes altruístas, que Carvalho, Ulian, Bastos, Sodré e Cavalcante (1988) chamaram de "mística da dedicação ao próximo". Paralelamente, aparece também um outro conjunto de desejos e ideais relacionados à compreensão do ser humano, caracterizados por uma impressão acerca da psicologia clínica: a de que esta, em comparação com os demais campos de atuação do psicólogo, "atinge mais o íntimo da pessoa" (Carvalho e Kavano, 1982).

---

[21] Razão, verbete em Freitas (1989/1999a), pp. 585 e 586.

[22] "Fé filosófica, verbete em Brito 1989/1999), p. 459.

A partir das constatações descritas acima, uma pergunta intrigante que se apresenta é: "Quais as origens deste chamado a uma intimidade devotada e altruísta com o outro" (Magalhães, Straliotto, Keller e Gomes, 2001, p. 11), supostamente encontrada na tarefa do psicólogo e, mais especificamente, na atuação clínica? Conforme o referem Carvalho e Kavano (1982, p. 11), "é tentador especular sobre os fundamentos psicológicos da atração exercida por essa possibilidade". E se as duas autoras não cederam à referida tentação, por extrapolar o limite do trabalho a que se propunham, não faltaram estudiosos interessados em pesquisar e publicar sobre o assunto (Galinsky, 1962; Burton, 1970; e Magalhães, Straliotto, Keller e Gomes, 2001; dentre tantos outros citados por estes últimos). De um modo geral, estes trabalhos apresentam conclusões convergentes acerca de algumas características de personalidade dos aspirantes, estudantes ou atuantes no ramo psi: tendem a ser empáticos e preocupados com as necessidades alheias mais do que com as ambições pessoais que, geralmente, caracterizam a escolha de outras profissões (como a remuneração, por exemplo); apresentam níveis elevados de auto-suficiência, com freqüentes referências ao desejo de autonomia; e demonstram intensa curiosidade, desde a infância, para questões ligadas aos relacionamentos interpessoais.

Constata-se que os resultados dos estudos relacionados anteriormente apontam justamente para as três princípios constituintes das profundas realidades do ser humano que, conforme já referido anteriormente, Droguett (2001) identifica-os tanto na religião cristã como na psicanálise: amor, verdade e liberdade. Por extensão, poder-se-ia dizer que tais princípios podem ser identificados também na Psicologia, especialmente no seu campo clínico e social. Afinal, a atuação profissional na área reproduz as motivações e, ao mesmo tempo, é a partir do que conhecem sobre esta mesma atuação, articulando-as com seus próprios desejos, que os pretensos psicólogos formam a sua imagem de profissão. Entretanto, alguns estudos (Burton, 1970; Vaz, 1976; Camargo, 1979; Miller, 1979/1986), propondo-se a investigar aspectos psicodinâmicos e estruturais na personalidade de estudantes de Psicologia ou de profissionais da área clínica, apontam para as vicissitudes no percurso da construção ou busca daqueles ideais (os de amor, verdade e liberdade): necessidade de contato, busca de gratificação afetiva, angústia, conflitos não solucionados, dificuldades na aceitação de normas, dentre outros. A partir de constatações dessa natureza, Burton (1970) não resiste à tentação de propor a seguinte interpretação, que, em última instância, aplicar-se-ia aos profissionais que optam por trabalhar com pacientes esquizofrênicos:

> "O clínico necessita adorar alguém de uma maneira que ele não encontrou - e não poderia encontrar - em casa. Ele necessita participar do milagre e do misticismo da existência de uma maneira fundamental, provida apenas pelo paciente psicótico. Deste modo, ele não apenas integra-se a si mesmo e encontra um trabalho, mas satisfaz o papel clínico com o qual foi selado pela sua própria experiência familiar. Descobri que isso é o que o diferencia dos ministros que olham para seu Deus-Rei por sua salvação mais do que para seu rebanho." (p. 204).

Tal interpretação reenvia às conclusões a que chegou Bohoslavsky (1971/1980), após examinar os sentimentos de onipotência associados às práticas profissionais: nem mesmo profissionais críticos, competentes e amadurecidos estariam isentos de atribuir qualidades mágicas à sua prática terapêutica, e os estudantes tenderiam a sentir-se verdadeiros "aprendizes de feiticeiros", preparando-se para conseguirem determinados efeitos sobre o psiquismo das pessoas, a partir da "magia do gesto, da palavra e da ação" (Bohoslavsky, 1971/1980, p. 57). Isto parece estar de acordo com as pesquisas que investigaram a personalidade de estudantes de psicologia e respectivas motivações para a área - são pessoas que, de um modo geral, desde cedo, assumiram o papel de conselheiros - tendo sido, em suas relações familiares, uma espécie de "terapeuta", e que consideram, nas suas relações interpessoais, possuidores de habilidades e dons especiais para perceber, lidar e ajudar nas dificuldades alheias. Por outro lado, conforme salienta Sussman (*citado por* Magalhães, Straliotto, Keller e Gomes, 2001), é comum que os psicoterapeutas sofram com "sentimentos de zelo demasiado por seus pacientes", e com a compulsão em manterem-se como "pessoas invulneráveis aos conflitos e frustrações comuns" (p. 23).

Parafraseando Carvalho e Kavano (1982), realmente não deixa de ser tentador associar tais características (tanto as dos que procuram a psicologia, como as daqueles que a praticam) aos adjetivos geralmente também associadas aos religiosos. Isto, entretanto, extrapola os limites deste trabalho. Não se pode, contudo, deixar de situar aqui as conclusões a que chegou Vergote, com base em suas experiências e reflexões sistemáticas acerca dos conflitos que constróem a fé e assim retomadas por Paiva (1993): não tem sentido supor uma personalidade de base irreligiosa ou religiosa. De fato, desde o início do século, uma série de pesquisas foram realizadas tentando investigar traços específicos das personalidades religiosas e não religiosas, como também uma série de teorias foram estabelecidas sobre a questão (Beit-Hallahmi, 1989). Entretanto, sejam tomadas em seu conjunto e ou isoladamente, os resultados de tais pesquisas não foram conclusivos ou convincentes. Citando Vergote, Paiva (1993) aponta que a questão deve estar, desde o início, mal formulada, considerando-se que o ser humano sempre aparece numa dada cultura que lhe apresenta a interpelação religiosa. Os possíveis conflitos ou apaziguamentos associados a esta interpelação devem ser compreendidos desde a perspectiva do vivido, onde ciência e religião podem encontrar-se ou o contrapor-se, representando a dinâmica em que se desenvolvem as relações entre o desejo e os limites a ele colocados pela realidade-palavra-cultura. Na medida em que estas últimas nem sempre conformar-se-ão ao primeiro, uma variedade de processos psicológicos - coerentes, tensos, ambíguos ou paradoxais, estariam envolvidos na crença, dúvida ou descrença religiosa, variando desde uma maior ou menor confiança na experiência interior afetiva, até um tipo específico de infortúnio dogmático da fé, assim caracterizada:

"... inesperada armadilha psicológica, à espreita não exclusiva mas preferencial dos que buscam a verdade como profissão: o homem se rebela contra o caráter dogmático, ou absoluto, da proposição extrínseca da verdade religiosa porque, no íntimo, é esse tipo de certeza que deseja conseguir por si próprio." (Paiva, 1993, pp.40 e 41).

Armadilha ou libertação, os psicólogos interessados em estudar o fenômeno da religião não escapariam a ela. Não deixa de chamar a atenção o modo como Beit-Hallahmi (1989), após descrever as resistências acadêmicas do mundo moderno em abordar o tema da religião, num contexto secularizado e exigente de rigor científico do tipo positivista-iluminista, refere-se aos psicólogos que se interessam justamente pelo estudo do fenômeno religioso. Nesse contexto, "apenas um comprometimento religioso pessoal motivaria um psicólogo a quebrar a forte norma contra o estudo da religião" (p. 36). Tais psicólogos não veriam no estudo psicológico do fenômeno religioso uma ameaça e, para eles, a suposta "guerra" entre religião e ciência estaria terminada, seja no plano pessoal ou coletivo. Esforçando-se por estudar "objetivamente" a religião, eles estariam, portanto, elaborando seus conflitos e encontrando uma justificativa para sua próprias vidas.

2.2. A RELIGIÃO COMO PARTE DA VIDA: CENÁRIO ATUAL DOS ESTUDOS EM PSICOLOGIA

Mesmo quando se toma a Psicologia no sentido mais propriamente científico e menos filosófico do termo, ao se ter em vista a sua dimensão clínica e social, não haveria como pensá-la sem propor-se a compreender a religião como uma das dimensões mais importantes da vida humana, e isso independentemente de se acreditar ou não em postulados de natureza religiosa. Parafraseando Tilghman (1994/l996, p. 10), quando refere-se ao filosofar, seria também genuíno dizer em relação ao fazer Psicologia:

"Entretanto, precisamos ter em mente o tempo inteiro, em especial **quando clinicamos ou fazemos Psicologia Social**, o fato de a religião ser parte da vida, e não um mero conjunto de crenças, doutrinas ou proposições que se podem aceitar, rejeitar ou discutir sem levar em consideração essa vida." (Paráfrase grifada).

Aliás, é nesse sentido mesmo que a Psicologia deveria dar-se conta do que implicaria seus propósitos científicos: o de não advogar, para si, exatamente o de ser ela também um sistema coerente de crenças, dogmas e práticas próprias de uma civilização, cultura ou grupo social. Como muito bem o referia Jung e, nisso, seus adversários hão de dar-lhe a mão à palmatória,

"O psicólogo, que se coloca numa posição puramente científica, não deve considerar a pretensão de todo credo religioso: a de ser o possuidor da verdade exclusiva e eterna. Uma vez que trata da experiência religiosa primordial, deve concentrar sua atenção no aspecto humano do problema religioso, abstraindo o que as confissões religiosas fizeram com ele." (Jung, 1971/1995, p.11).

Naturalmente, esta não é uma tarefa fácil, na medida em que o psicólogo é humano e terá, ele mesmo, também as suas próprias convicções, religiosas ou não. Aliás, seria muito mais fácil estudar os fenômenos ligados à crença religiosa em termos históricos, antropológicos e culturais do que fazê-lo do ponto de vista da Psicologia Clínica e, mesmo, da Psicologia Social. Afinal, no plano das interações reais, face a face, as experiências do psicólogo com outro(s) ser(es) humano(s) dependerão também da sua própria experiência, daquilo que ele efetivamente faz com o(s) outro(s) e até do modo como ele efetivamente vê e lida com esse(s) outro(s). Nesse sentido, é praticamente inevitável que as suas próprias crenças interfiram nesse processo. Uma saída possível, seria, portanto, uma auto-conhecimento mais profundo deste movimento, tomando-se consciência de suas próprias convicções e do modo como estas estão presentes nas suas relações com aqueles com quem se relaciona, profissionalmente, inclusive. E o cenário atual, em termos de transformações e pluralidades sociais mais amplas e, mesmo, dentro da própria psicologia, aponta para a necessidade cada vez mais aguda deste movimento.

A despeito do silêncio em torno do assunto - silêncio esse que parece ser seguido "ao pé da letra" pelos atuais livros de Introdução à Psicologia, a bibliografia sobre o que se convencionou chamar "Psicologia da Religião" é hoje bastante vasta, demonstrando o crescente interesse por este campo[23]. A vastidão desse material pode entusiasmar os interessados em estudar o assunto. Entretanto, nunca é demais lembrar que quantidade não é, necessariamente, sinônimo de qualidade. Analisar a qualidade, do ponto de vista acadêmico, implica em considerar o quanto de consistência teórica ou empírica é encontrada nas publicações acerca da crença ou da experiência religiosa, sob pena de não se alcançar o respeito e a consideração necessários no contexto em que se quer. Do ponto de vista epistemológico, portanto, vale ainda ter como critério, na análise de tais trabalhos, as articulações conceituais e bem fundamentadas, do ponto de vista lógico e vivencial, com os demais elementos estudados pela psicologia, mais apropriadamente do que com aqueles dados pela teologia. Uma perspectiva inter e multi-disciplinar é necessária, mas que não seja ao ponto de uma perder a sua especificidade em detrimento de outra. O preço da rasura na alteridade culturalmente proposta entre ambas é o de não se chegar à credibilidade desejada, encharcando-se nos adjetivos pejorativos que choveriam dos céus de "*logos*". Entretanto, que

[23] Paiva (1990) informa que um levantamento realizado por Kurt Bergling, da Universidade de Uppsala, realizado em Nijmegen, em 1985, encontrou um total de 2.827 referências de estudos mais propriamente psicológicos registradas nos **Psychological Abstracts** de 1951 a 1980, ressaltando-se que nem todos os trabalhos de pesquisa são relatados em língua inglesa, francesa ou alemã. Amatuzzi (1998) também informa que um levantamento realizado por Helminiak, cobrindo a década de 1986 a 1996, deu acesso a mais de mil referências cadastradas nos termos *spirituality* e *spiritual*; e ele mesmo, refazendo este levantamento, encontrou, para o período de 1991 a março de 1997, a seguinte quantidade: "para *religion*, 2043 referências, para *religious* 3329, para *spirituality* 571, para *spiritual* 1123, para *God* 604 referências (!), para *religious* + *experience* 142 referências e para *God* + *experience* 118 referências" (p. 50).

o preço da não rasura também não seja tão caro, ao ponto de se canonizar o psiquismo, como se fez com o corpo físico - sacrário da alma - na Idade Média.

O cenário atual das pesquisas e respectiva literatura publicada sobre o assunto apresentam importantes implicações para a atuação do psicólogo[24], seja no seu campo específico de atuação, seja nas suas respectivas interfaces com outras ações ou saberes, dentre eles, os da medicina, educação, sociologia, assistência social e antropologia. Tais implicações podem ir deste o âmbito do psicodiagnóstico, prognóstico e conseqüentes ações de tratamento e acompanhamento clínico, passando pelas questões de cunho ético e decorrentes posturas na relação psicólogo-paciente, psicólogo-cliente, ou psicólogo-usuário dos serviços de saúde ou de educação, chegando até às medidas promotoras de saúde mental ou de cunho preventivo em diversas situações educativas e comunitárias, especialmente aquelas desenvolvidas pelas instituições religiosas.

Um exercício de sistematização dos principais aspectos atualmente abordados pela literatura, e respectivas implicações para atuação do psicólogo, na sua interface com áreas afins, resultou na elaboração do Quadro 01. Muito longe de uma completa cobertura sobre o assunto, o referido quadro apenas ilustra algumas questões atualmente abordadas; naturalmente, sem esgotá-las. Na primeira coluna do referido quadro, são elencandos os temas gerais atualmente mais investigados. Na segunda coluna, são relacionados vários tópicos mais específicos, com algumas referências para ilustrar. Na terceira coluna, são apresentadas algumas das implicações decorrentes de tais estudos para a atuação do psicólogo e profissionais de áreas afins. Considerando-se, pois, a vastidão do material aí ilustrada, serão discutidos apenas uma parte deles, de modo a exemplificar suas respectivas pertinências e implicações no terreno das pesquisas, das reflexões e das ações psi.

[24] No levantamento efetuado por Bergling, anteriormente citado por Paiva (1990), os estudos mais propriamente psicológicos apresentaram-se assim distribuídos, em ordem decrescente de freqüência: "Psicologia do Desenvolvimento (religioso/ideológico; moral): 716 estudos (25,5%); Psicologia Social (atitudes; pessoal religioso; socialização, psico-biografias): 701 estudos (24,8%); Revisões críticas (história; teoria científica; pesquisas realizadas): 497 estudos (17,5%); Experiência religiosa (misticismo; convesão; glossolalia; outros): 31 estudos (11,7%); Medidas psicológicas: 186 estudos (6,6%); Psicologia Educacional: 144 estudos (5,0%); Personalidade e Religião: 138 estudos (4,9%); Psicoterapia e Religião: 114 estudos (4,0%)" (p. 26).

QUADRO 01 - ESTUDOS SOBRE O FENÔMENO RELIGIOSO
E RESPECTIVAS IMPLICAÇÕES PARA A ATUAÇÃO DO PSICÓLOGO E PROFISSIONAIS AFINS

TEMAS	EXEMPLOS DE TRABALHOS	PRINCIPAIS IMPLICAÇÕES
Experiência Religiosa e Psicopatologia	Estudos que buscam identificar critérios para diferenciação entre experiências religiosas e doença mental (Richards, Smith & Davis, 1989; Pereira, Bhui & Dein, 1995; Pfeifer & Waelty, 1995; Jackson e Fulford, 1997a e 1997b); Trabalhos que propõem avaliações e respectivos acompanhamentos psiquiátricos e psicológicos culturalmente mais sensíveis aos problemas religiosos e espirituais (Lukoff, Lu e Turner, 1992; Turner, Lukoff, Barnhouse e Lu, 1995); Reflexões sobre o vocabulário psicológico e psiquiátrico e respectiva tendência à patologização da experiência religiosa (Augras, 1985 e 1986a; Abreu e Silva, 1998 e 2001a; Gómez, 2001).	Diagnóstico diferencial; Prognóstico e indicações terapêuticas; Modalidades de tratamento e acompanhamento clínico e sociológico; Postura ética e epistemológica.
Religião e Saúde	Estudos sobre o perfil clínico de indivíduos adeptos de crenças em fenômenos paranormais ou seguidores de religiões específicas (Roos, 1983; Barbenza & Vila, 1989; Schaefer e Gorsuch, 1991); Modalidades de internalização da crença religiosa e respectivas relações com a saúde física e/ou mental (Batson & Ventis, 1982; Ryan, Rigby e King, 1993; Beit-Hallahmi e Argyle, 1997; Argyle, 1999/2000); Eficácia do enfrentamento religioso/espiritual (*religion-coping*) para lidar com eventos estressantes (Pargament & Park, 1997; Tix e Frazier, 1998); Relações entre modalidades de enfrentamento religioso/espiritual e respectivas implicações para recuperação e tratamento clínico ou paleativo de deficiências imunológicas (levantamento crítico da literatura realizado por Paiva, 1998); Estudos acerca do papel das instituições ou comunidades religiosas como agentes culturais promotores de saúde física ou mental (Voss, 1996; Bello, Sá e Jodelet, 1997; Zangari, 1999).	Sensibilização clínica e social aos possíveis efeitos, sobre a saúde física e mental, das diferentes modalidades de crenças e atitudes religiosas; Introdução do enfrentamento religioso/espiritual aos programas de prevenção e intervenção dirigidos a populações específicas; Mediação, estímulo e aperfeiçoamento das práticas preventivas de saúde pública adotadas pelas instituições religiosas.
Valores e Crenças Religiosas e Psicoterapia	Estudo sobre o impacto dos valores e convicções religiosas de pacientes e psicoterapeutas sobre os julgamentos clínicos (Houts e Graham, 1986); Estudos das implicações clínicas das discrepâncias ou concordâncias entre as crenças dos psicoterapeutas e de seus pacientes (Bergin, 1980; Heilman e Witztum, 1997); Estudos sobre as reações à psicoterapia por parte de indivíduos com valores e crenças religiosas específicas (Esau, 1998; Margolese, 1998).	Relacionamento psicoterapeuta-paciente - influências sobre o processo psicoterápico; Postura ética do psicoterapeuta perante valores e crenças de seus pacientes.

QUADRO 01 - ESTUDOS SOBRE O FENÔMENO RELIGIOSO
E RESPECTIVAS IMPLICAÇÕES PARA A ATUAÇÃO DO PSICÓLOGO E PROFISSIONAIS AFINS (Continuação **...)**

TEMAS	EXEMPLOS DE TRABALHOS	PRINCIPAIS IMPLICAÇÕES
Experiência Religiosa e outros Processos Psicológicos	Estudos sobre a religião e suas relações com aspectos psicológicos da terminalidade ou da morte (Torres, 1986 e Faria, 1987); Estudos sobre o desenvolvimento religioso e suas relações com demais aspectos do desenvolvimento psicológico (Elkind, 1997; Reich, 1997; Amatuzzi, 1998a; 1998b; 1999, 2000a; 2000b e 2001a; Paloutzian, 1996 a e 1996b) Experiência religiosa e criatividade (Batson & Ventis, 1982); Crença religiosa e auto-conceito (Blaine, Trivedi & Eshleman, 1998); Estudos comparativos acerca das relações entre religiosidade e sexualidade e em adolescentes (Carvalho, 1999); Experiência religiosa e construção da identidade (Augras, 1983 e 1995; Augras e Corrêa, 1995)	Procedimentos clínicos em situações específicas - hospitais, ambulatórios, comunidades, escolas; Mediação entre práticas psi e práticas de instituições religiosas; Práticas educativas; Práticas promotoras de saúde pública.
Experiência Religiosa e Psicoterapia	Estudos sobre a experiência religiosa e sua manifestação na clínica psicológica (Moraes, 1995 e 2001; Ancona-Lopez, 1999, Giovanetti, 1999; Medeiros, 1999); Proposição de modelos teóricos e práticos ou reflexões acerca do acompanhamento psicoterápico de indivíduos que apresentam experiências religiosas ou espirituais (Batson e Ventis, 1982; Ancona-Lopez, 1999; Giovanetti, 1999; Moraes, 2001); Relatos de técnicas utilizadas em psicoterapia religiosa (Navarro, 2000).	Diagnóstico clínico das experiências religiosas e espirituais; Critérios para indicações de acompanhamento terapêutico; Atitudes e técnicas psicoterápicas adequadas ao acompanhamento clínico das experiências religiosas/espirituais.
Técnicas de Aconselha-mento Religioso e Respectivos Efeitos Sobre a Saúde Mental	Estudos sobre os efeitos físicos e psicológicos de técnicas específicas de aconselhamento religioso (Shafii, 1973; Holmes, 1984 e 1985a e 1985b - e respectivos comentários: Suler, 1985; West, 1985; Shapiro, 1985 e 1994 - Benson, 1985; Mcguire, 1990; Tloczynski, 1994; Smith, compton & West, 1995; Slater & Hunt, 1997; Tuorila, Vickers, Gearhart & Mendez, 1997; Emavardhana & Tori, 1997); Pesquisas e propostas de inclusão de estratégias espirituais no processo de psicoterapia (Keef, 1975; Shapiro & Giber, 1978; Kutz, Borysenko & Benson, 1985; Bergin & Payne, 1997; Richards & Bergin, 1997/999; Bogart, 1991); Estudos sobre as técnicas derivadas de religiões tradicionais e respectiva adequação à psicoterapia; proposta de integração entre princípios religiosos e abordagens teóricas (levantamento da literatura realizado por Worthington, Kurusu e McCullough, 1976);	Práticas clínicas de aconselhamento religioso; Mediação entre psicoterapia e aconselhamento religioso; Reavaliação dos modelos tradicionais de psicoterapia e respectivos limites / benefícios em termos de alívio ao sofrimento humano; Postura ética e atitudes preventivas.
Psicometria de Fenômenos Religiosos	Elaboração, validação e revisão crítica de escalas de orientações religiosas (Batson e Ventis, 1982; Donahue, 1985; Batson e Schoenrade, 1991; Trimble, 1997); Construção e validação de escalas de experiência religiosa (Burris e Tarpley, 1998).	Pesquisas acerca de fenômenos religiosos (crenças, valores, atitudes) e suas correla-ções com outros fenômenos psicológicos.

Uma importante implicação para sua prática e que vai exigir do psicólogo uma tomada de posição perante o assunto, refere-se à polêmica discussão sobre critérios para distinção entre loucura e experiência religiosa. Entre os religiosos, esta discussão costuma ter como parâmetro a idéia do mal, do pecado ou dos bons e maus frutos decorrentes da experiência em pauta. Já na psiquiatria e na psicologia, os critérios têm variado ao longo das épocas, conforme se trate de um enfoque mais organicista, empiricista, psicodinâmico ou culturalista. Acerca desta questão, Abreu e Silva (l998, 2001) apresenta interessantes reflexões sobre o vocabulário psiquiátrico e as críticas apontadas por Maurice Drury, filósofo e psiquiatra wittgensteineano. A partir de uma questão ética e filosoficamente colocada, o filósofo discute o uso da medicação ministrada a pacientes cujos sintomas são tomados, pela psiquiatria, como sinais de "doença mental" e suas "revelações divinas" tratadas com pílulas. Alertando para o "perigo das palavras", questiona o vocabulário psiquiátrico desde as suas origens, apontando o grande erro epistemológico de importar-se um modelo médico para o terreno da psicopatologia, resultando numa terminologia hermética. Empregando frases obscuras e aprendidas, a psiquiatria contemporânea julga ter alcançado um *insight* mais profundo, e poderia ser comparada à química em sua infância: algumas doenças são nomeadas segundo famosos médicos que a descreveram, outras são nomeadas em termos dos sintomas mais evidentes e, ainda outras, por palavras usadas com duplo sentido, onde o médico pode estar entendendo uma coisa, enquanto o paciente está falando de outra.

O questionamento anterior alcançaria seu ápice face ao desafio que significaria, em termos de uma semiologia clínica - seja para os defensores do modelo médico ou seja para os anti-psiquiatras - as dificuldades em distinguir entre uma experiência religiosa ou espiritual e as diversas formas de "experiência psicótica". Se, de um lado, do ponto de vista da compreensão da subjetividade do próprio paciente, esta distinção pode parecer irrelevante, de outro lado, ela é plena de conseqüências práticas, na sua vida em sociedade. Mais do que nunca, exigir-se-ia aqui uma semiologia médica capaz de constituir-se não apenas como um saber técnico e elaborado, mas também de reconhecer-se como uma expressão comportamental expressiva. Conforme o refere Martins (1998), em suas investigações teórico-clínicas dos procedimentos semiológicos em medicina e psiquiatria, há que se reconhecer aqui a necessidade de um duplo dinamismo: primeiro, o de se qualificar a experiência sentida pelos pacientes, que não pode ser substituída por um discurso que desconsidere a realidade do sofrimento humano que freqüentemente a acompanha; e, segundo, o de se reconhecer que a ciência e o saber fazem-se na e pela linguagem, não permitindo a conclusão ingênua de que existiria uma observação pura e naturalística cortada da evidência de que todo observador (o médico, o psiquiatra e o psicólogo, inclusive) é ser humano e, portanto, também portador de linguagem e desejos.

Na sua última versão, o Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*) - DSM-IV (1995), relaciona uma modalidade de desordem mental intitulada "Problema religioso ou espiritual", classificada em "Outras condições que merecem atenção clínica". Entretanto, a questão dos critérios para se discernir a loucura da experiência religiosa, nos moldes em que o requereriam os questionamentos apontados por Drury e e as investigações semiológicas de Martins (1998), não seria, nem de longe, aí contemplada. Afinal, o DSM - IV, embora se pretenda ateórico, apenas empírico, é, na verdade, multiteórico, como muito bem o demonstram as análises de Ionescu (1994, citado por Abreu, 1998), a partir das quais foi possível identificar pelo menos dez diferentes sistemas teóricos sobre os quais se sustentariam as classificações do referido manual.

Pautando-se sobre um modelo cognitivista de solução de problemas, Jackson e Fullford (l997a), procuram ilustrar, com o estudo detalhado de três casos clínicos, seus pressupostos anteriores de que "o fenômeno psicótico ocorreria mais apropriadamente no contexto de uma experiência espiritual do que no da doença mental" (p. 41). A partir deste estudo, os referidos autores propõem critérios para um diagnóstico não patológico dos fenômenos de ordem espiritual ou religiosa, discutindo as implicações disso para a psicopatologia, para a classificação psiquiátrica, e para a própria compreensão do conceito de doença mental.

> "Questiona-se que os fenômenos psicóticos patológicos e espirituais possam ser distinguidos: 1) apenas pela forma e conteúdo (como na psicopatologia tradicional), 2) pelas suas relações com outros sintomas ou causas patológicas (como na classificação psiquiátrica), ou 3) pela referência ao critério descritivo de doença mental empregado pelo modelo "médico" (Jackson e Fulford, 1997a, p. 41).

Essa distinção apresentou depender muito mais da maneira pela qual os fenômenos psicóticos estão embutidos em valores e crenças da pessoa em questão, apontando a necessidade de que os clínicos estejam atentos às diferenças individuais e respectiva contextualização sócio-cultural.

Jackson e Fullford (1997a) recebem, posteriormente, uma série de comentários acerca de seu trabalho, cujos conteúdos ilustram o quanto é controversa a distinção a que se propõem. Littlewood (1997) discorda da idéia, que estaria implícita na proposta de Jackson e Fullford (1997a), de que doença mental e experiência espiritual sejam fenômenos naturais, possíveis de serem distinguidos por critérios exteriores a si mesmos, como se um ou outro pudessem existir independemente da vontade humana, e chama a atenção para o fato de que ambas as concepções, tanto a psiquiátrica quanto a religiosa, são dadas social ou culturalmente. Lu, Lukoff & Turner (l997) comentam as recentes inovações no DSM-IV, que consideram relevantes para as questões culturais e religiosas ou espirituais, complementando as conclusões dos autores e refletindo sobre suas perspectivas. Sims (l997) aponta para a necessidade de se definir mais claramente ambos os conceitos - o de "fenômeno psicótico" e o de "experiência

espiritual", de modo a tornar possível um julgamento mais preciso nos casos fronteiriços entre ambos, fornecendo critérios mais fiáveis para o diagnóstico diferencial. Storr (l997) chama a atenção para a significativa sobreposição entre aquilo que os psiquiatras chamam de experiência religiosa e aquelas experiências designadas como espirituais por aqueles que as experimentam. Esse autor considera que, embora o artigo de Jackson e Fulford (1997a) sublinhem a inadequação da categorização psiquiátrica, não haveria sentido em distinguir ou fazer oposição entre "espiritual" e "patológico", na medida em que tanto um quanto outro fenômeno podem ser responsáveis por experiências ou crenças profundamente irracionais, destrutivas ou construtivas. Por fim, Jackson e Fulford (l997b) respondem a cada um dos comentários relacionados, sublinhando o caráter polêmico da questão e chamando a atenção para o fato de que caberia ao indivíduo decidir se quer buscar um tratamento espiritual, psiquiátrico ou psicoterapêutico, pois deveria ser levado em consideração o bem estar do sujeito e o fato de a sua experiência, descrita ou não como experiência religiosa, trazer elementos positivos ou negativos no contexto de sua própria vida afetiva e social. Nesse sentido, defendem que o próprio paciente ou cliente é quem define se considera suas experiências como sendo de natureza psicótica ou de natureza religiosa. Registra-se, pois, a necessidade do preparo subjetivo, e não apenas técnico, por parte do profissional em saúde mental para lidar com esta polissêmica questão.

Uma outra via explorada atualmente é aquela que, em vez de discutir as relações entre religião e psicopatologia, discute-as sob a ótica da saúde física e mental - realinhavando a clássica proposição "mente são em corpo são". A esse respeito, Paiva (1998) lembra que a relação entre religião e saúde é tradicional, e mais recente é a *secularização* da saúde, resultado da relativa emancipação dessa área, a partir do progresso científico da fisiologia e da patologia. E uma das formas de *secularização* da saúde é a psicológica, embora não se conheça ainda suficientemente bem como e nem porque os fenômenos psíquicos se correlacionam positiva ou negativamente com a saúde física. Por outro lado, o autor ressalta também que, a despeito da *secularização* apontada, ainda assim, as pesquisas atuais têm sido amplamente favoráveis à correlação positiva entre saúde e religião, citando e discutindo uma série delas, nas quais conclui-se que a religião ou é acompanhada de diversas formas de bem estar físico, ou de menor susceptibilidade de doenças diversas, ou, ainda, como um modo bem sucedido de lidar com as doenças graves, dentre elas, a AIDS. A partir do levantamento crítico realizado sobre este último item, Paiva (1998) procura extrair algumas conclusões, dentre elas: 1. o recurso à religião no enfrentamento[25] do HIV e da AIDS não seria imprescindível, pois

[25] O termo "enfrentamento" é uma tradução dada à expressão de língua inglesa "*to cope with*", e tem o sentido de "lidar com sucesso com algo". A tradução implantada por um grupo de pesquisadores no Brasil apresenta algumas dificuldades, pois pode dar uma idéia mais próxima de luta travada, defesa a uma espécie de ataque, dentre outros sentidos, enfim. Mas, preserva-se aqui, a despeito desta problemática, o termo mais correntemente empregado em Psicologia da Saúde.

nem sempre funciona e, além disso, o entendimento secular pode ser suficiente para definir e relacionar saúde e doença; 2. O enfrentamento religioso do HIV só faria sentido quando incluído num prazo de vida mais dilatado, envolvendo a relação com Deus ou com a espiritualidade na vida cotidiana; 3. A religião usada como enfrentamento não deveria estar dirigida apenas à cura da doença, mas também para o bem-estar mais amplo da pessoa; 4. As religiões deveriam aprofundar suas referências propriamente religiosas no trato com a epidemia e com o portador da mesma, mas sem abdicar daquilo que têm como verdadeiro; 5. Haveria necessidade de pesquisar-se mais sobre o efeito diferencial do enfrentamento religioso em relação ao enfrentamento secular e o efeito dos vários estilos de enfrentamento religioso, e 6. Conforme a população envolvida, poder-se-ia pensar na inclusão de enfrentamento religioso/espiritual em programas de prevenção da AIDS e no cuidado prestado aos portadores de HIV.

Conforme ilustrado no Quadro 01, muitos outros trabalhos trazem como decorrência uma série de questionamentos acerca das tradicionais dicotomias funcionais entre intervenções psicológicas e intervenções religiosas. Há toda uma literatura mais voltada para a necessidade de contextualização sócio-cultural, preocupando-se mais com a dimensão do sofrimento humano e as diversas possibilidades de minimização deste sofrimento. E se, tradicionalmente, essa competição entre as duas modalidades de intervenção adquiriu um caráter de disputa e competição ideológica e pragmática pelo mercado de atuação psi, a tendência atual mostra-se mais para uma espécie de conjunção entre ambas no atendimento às diversas demandas sociais. Essa conjunção traz importantes implicações de cunho ético. De um lado, ela representa uma maior abertura para as diferentes maneiras com que as pessoas buscam satisfazer suas necessidades e desejos, implicando numa revisão da postura tradicional e securalizada da psicologia e ciências/profissões afins como detentoras de um saber que prescreve valores e estilos de vida numa sociedade pluralista (Kilbourne e Richardson, 1984). De outro lado, essa abertura carrega consigo permanentes riscos de abuso do poder de tutela por parte do profissional que se intitula psicólogo e propõe-se a integrar este saber com os pressupostos de natureza religiosa, na medida em que estes últimos têm a verdade como previamente dada, e podem buscar eliminar um mal que supostamente preexistiria ao saber constituído na sua relação com aquele que busca beneficiar-se de seu trabalho. Embora seja importante o reconhecimento de sua autoridade, por parte de quem é atendido, esse abuso de tutela poderia levar o profissional à ausência de questionamentos sobre suas próprias concepções, limitando-se a reproduzir ou resumir o discurso que lhe chega (Brandão, 1998), sem avançar na compreensão mais profunda do vivido por parte de si mesmo e de quem lhe traz tal discurso. Os diversos trabalhos desenvolvidos por Augras (citados no Quadro 01), junto à população brasileira, são exemplos de como se pode exercitar um abandono ou uma

relativização da postura etnocêntrica, em favor de uma abordagem fenomenológica, mais adequada para tratar com as diferenciações culturais em relação ao berço euro-americano.

Registra-se, nos últimos anos, uma mudança de cenário na Psicologia Americana, que fica bem ilustrada em um trabalho de Worthington, Kurusu & McCullough (1996), com claras implicações para o cenário brasileiro. Tais autores afirmam que, com a virtual aceitação do multiculturalismo, como uma espécie de "quarta força", o papel da religião em aconselhamentos e psicoterapias tem sido um tópico aceitável para debate e discussão e também como um aspecto aceitável na formação e treinamento de profissionais psicólogos naquele país. E a experiência religiosa, mesmo não sendo apenas uma parte do multiculturalismo, acompanhando a direção da cultura pós-moderna, explicaria, portanto, a aceitação de algum papel da religião em aconselhamento, ao ponto de estarem se multiplicando organizações profissionais que, dentre outras atividades, desenvolvem estudos e programas de treinamentos para profissionais que desejam exercer a terapia religiosa, no atendimento a "clientes religiosos" e "não religiosos". Um exemplo de organizações desta natureza é a "Associação Americana de Conselheiros Cristãos", que, tendo iniciado, em 1993, com 2.000 membros, chegou a 16.000 membros até o inicio de 1995. Além desta, muitas outras associações de estudos e de pesquisas sobre religião estariam prosperando, a partir do grande interesse e espaço que o aconselhamento terapêutico religioso vem ocupando naquele país. Isso ocorre, naturalmente, na mesma medida em que a demanda de clientes religiosos tem aumentado cada vez mais significativamente e, conseqüentemente, empregando conselheiros religiosos nos seus respectivos atendimentos. Estes fatores estariam levando, então, a uma aproximação prática da Ciência e da Religião nos tratamentos de saúde mental.

Os autores citam a revisão realizada anteriormente por um deles (Worthington, 1986, *apud* Worthington, Kurusu & McCullough, 1996), acerca do papel da religião no aconselhamento, e comparam-na com um panorama técnico atual das pesquisas realizadas depois daquele período, elaborado a partir da análise de 148 artigos empíricos sobre o assunto. Nesta comparação, concluem pelo avanço da sofisticação metodológica, pobre há cerca de uma década atrás, mas que têm, nos últimos anos, aproximado-se cada vez mais dos padrões próprios das pesquisas seculares. A diferença daquelas (as pesquisas sobre religião) para com estas últimas (as secularizadas) estaria, portanto, não mais nos critérios metodológicos, mas sim, nos seus respectivos resultados, que têm demonstrado que não se pode assumir que pessoas religiosas tenham, necessariamente, algum tipo de distúrbio ou doença mental. A partir do panorama técnico apresentado, os autores concluem também que, embora, de um modo geral, conselheiros religiosos e não religiosos compartilhem de importantes valores em aconselhamento, eles diferem quanto ao valor que atribuem à religião, afetando o julgamento clínico e o comportamento destes, especialmente para com o cliente religioso. Segundo os

autores, "as intervenções religiosas têm sido técnicas importadas das tradições religiosas formais e usadas em conjunto com o aconselhamento ou teorias tradicionais de aconselhamento adaptadas para os clientes religiosos." (p. 448). Sugerem, portanto, uma espécie de programa de pesquisas que busque esclarecer melhor algumas questões polêmicas, envolvendo tanto os clientes quanto os conselheiros religiosos, além das técnicas do aconselhamento religioso e do próprio delineamento metodológico das pesquisas sobre o assunto.

É importante uma análise bastante criteriosa em relação ao assunto, considerando-se os possíveis efeitos daquilo que, parafraseando Beit-Hallahmi (1989), poderia chamar-se de "progênie de um casamento entre a Teologia Cristã e a psicologia". No Brasil, por exemplo, alguns resultados desta progênie e respectivas configurações na prática clínica têm levantado questões bastante delicadas, com freqüentes intervenções das Comissões de Ética dos Conselho Federal e Regionais de Psicologia[26].

Quanto à publicação de pesquisas brasileiras, um levantamento inicial nas principais revistas de Psicologia[27], cobrindo os últimos 20 anos - 1980 a 2001, demonstra ser ainda pequeno o volume de trabalhos produzidos nesta área. Dentre estes, além dos que já foram citados anteriormente (Amatuzzi, 1996; 1998a; 1998b; 1999; 2000a; 2000b e Paiva, 1989; 1990; 1998 e 1999), destacam-se os trabalhos de Monique Augras (1985, 1986a, 1986b), que partem de uma reflexão crítica sobre as teorias clássicas de psicologia da personalidade e propõem-se a um estudo fenomenológico das religiões afro-brasileiras, como por exemplo, o candomblé e as comunidades de terreiro. Além de artigos, alguns livros de Augras (1983 e 1996) também situam-se no âmbito da psicologia da religião, no sentido de esclarecer o modo como as tradições religiosas atuam no indivíduo, de forma a moldar ou estruturar seu mundo e sua personalidade. Outros trabalhos, como os de Torres (1986) e Faria (1987), discutem a questão da religião e suas relações com os aspectos psicológicos da terminalidade ou da morte.

Num empreendimento desafiador, um grupo de pesquisadores brasileiros têm promovido, já há quatro anos consecutivos, o "Seminário de Psicologia e senso religioso", sendo que os dois últimos resultaram na publicação de dois livros (Massini e Mahfoud, 1999; Paiva, 2001), divulgando os trabalhos desenvolvidos nesta área por diversos pesquisadores, dentre eles: Gilberto Safra, José Paulo Giovanetti, Marília Ancona-Lopez e Mauro Martins Amatuzzi. O 3º Seminário, realizado em outubro de 1999, contou com a presença de Antoine

[26] O assunto já chegou, inclusive, a ser tema de reportagem na Revista Veja, como por exemplo, naquela intitulada "A Bíblia no divã", de Gabriela Carelli (setembro, 2000), em que se apresenta e discute a propagação de cursos de formação rápida de psicanálise para pastores.

[27] Títulos dos Periódicos consultados: Arquivos Brasileiros de Psicologia: Psicologia, Ciência e Profissão; Psicologia: USP; Psicologia: Teoria e Pesquisa; e Psicologia: Reflexão e Crítica.

Vergote, e promoveu reflexões bastante pertinentes sobre a necessidade e o desejo da religião na ótica da psicologia.

Outro livro publicado recentemente sobre o assunto, no Brasil, é o de Edênio Valle (1998), trazendo uma abordagem introdutória, apresentando vários exemplos de temas e problemas específicos da religiosidade brasileira já abordados por estudos monográficos referentes a esse colorido campo, e, finalmente, relacionando uma série de modelos teóricos e pesquisas concretas utilizadas por especialistas em psicologia da religião.

Cabe referir-se, ainda, a três trabalhos de mestrado, recentemente apresentados ao Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília - UnB. Um deles, foi realizado por Navarro (2000), sob o título *"A experiência de Deus" - Uma vivência e um estudo com o Questionário Pratt sobre Crença Religiosa*. Embora este trabalho apresente uma concepção personalista do fenômeno religioso, podendo ser interpretado como decorrente daquela posição que Zilles (1991) chamou de "aceitação total da religião", ele tem a vantagem de apresentar publicamente aquilo que é feito em termos de Psicoterapia Religiosa, em uma das Igrejas de Brasília, relatando exatamente quais são as técnicas utilizadas e os fundamentos bíblicos nos quais se baseiam. O referido estudo também utilizou o Questionário Pratt sobre Crença Religiosa, em sua versão original, traduzida por Abreu e Silva (1998). Os outros dois trabalhos tratam da experiência do êxtase. Um primeiro, desenvolvido por Moraes (1995), procura oferecer uma abordagem do ponto de vista da psicologia clínica e das religiões como forma de compreender diversas formas de experiências transcendentes, com ênfase sobre as chamadas experiências "extáticas". Um segundo, levado a termo por Medeiros (1999), apresenta, teórica e clinicamente, as possibilidades de elaboração da experiência de modificação de consciência dada pelo êxtase ou experiência transpessoal, exercitando um deslocamento das interpretações patológicas para as não patológicas.

* * *

Considerando-se o cenário atual, este trabalho não deixa de ser, portanto, uma proposta no sentido de que, desde a sua formação, o aluno de Psicologia seja levado a fazer importantes reflexões sobre sua própria subjetividade e a tirar delas uma experiência rica para o seu futuro exercício profissional. Para tanto, quer-se evitar cair no reducionismo teórico. Por outro lado, a posição metodológica assumida aqui, neste aspecto, coincide com a de Vergote (2001), assumindo-se que "a psicologia não tem competência para se pronunciar sobre a realidade ontológica de Deus e da revelação divina, mas ela leva em consideração as convicções das pessoas estudadas" (p. 129). Coerentemente com a proposta fenomenológica, portanto, pretende-se colocar entre parênteses - ou, numa linguagem husserliana, em suspensão (*epokhé*) - a questão da existência ou não do objeto real - neste caso, o objeto de transcendência - numa

perspectiva de redução metodológica, como a chama Vergote (2001), ou, mais propriamente, de redução eidética, no sentido em que a designou Husserl (1936-54/1996; 1950/2000b).

2.3. CONTRIBUIÇÕES DA FENOMENOLOGIA

Conforme apontado por Abreu e Silva (1999a e 2001b), a fenomenologia de Husserl pretende ser uma continuidade da radicalização da fenomenologia de Ernst Mach (que se posicionava contra a teorização formulada em detrimento das concepções intuitivas) associada à "psicologia descritiva" de Franz Brentano (que colocava-se, como tarefa, a descrição analítica dos fenômenos e fatos da experiência imediata, ou, o que daria no mesmo, dos objetos que se apreende pela percepção). Esta disciplina, assim designada por Brentano, estaria na origem da fenomenologia, enquanto movimento filosófico que comportou uma pluralidade de perspectivas ou abordagens, dentre as quais, aquelas encampadas por Husserl, Merleau-Ponty, Heidegger, Wittgenstein, Jaspers, Sartre, Biswanger, Minkowski e tantos outros.

A fenomenologia em Husserl prioriza os modos de racionalidade intuitiva, que não correspondem a estruturas formais e são irredutíveis a rotinas governadas por algoritmos. Enfatiza, portanto, a "continuidade entre articulações predicativas e discriminações perceptuais", defendendo "a posição de que a análise lógica deve ser complementada pela descrição de atitudes pré-predicativas" (Abreu e Silva, 2001b, p. 10). Seguindo a trilha de Brentano, Husserl dá atenção à distinção filosófica entre "percepção interna" e "percepção externa", por entender que este par de conceitos traz imensa contribuição para clarificar a natureza dos fenômenos psíquicos. Nesse sentido, o fenômeno psíquico se distinguiria do fenômeno físico pela sua "intencionalidade", característica da percepção interna. O termo intencionalidade foi utilizado por Brentano, como bem o sintetiza Abreu e Silva (2001, p. 16), para referir-se à idéia de que "a consciência é sempre consciência de algo, ela implica a consciência de algo que está fora dela, e nela a representação é uma ação, a própria ação de perceber algo 'real'".

Ao propor a fenomenologia como uma "ciência de rigor", Husserl (1911/1967; 1928/2000a) distingue a "fenomenologia psicológica" da "fenomenologia transcendental", sendo esta última fundamento daquela primeira. Também faz uma distinção entre fenomenologia e psicologia, tendo como parâmetro a própria idéia de consciência, objeto de estudo a que ambas são dirigidas. Para a psicologia, entendida como ciência natural, interessa a consciência em seu sentido empírico, enquanto que, para a fenomenologia, entendida como ciência apriorística, interessa a "consciência pura".

Por outro lado, alguns textos de Husserl mostram uma reflexão filosófica tanto de cunho teórico, quanto ético, sobre o problema de Deus, como o apontam as investigações de Bello

(1997/1998; 1993/2000) acerca do assunto. Embora sua posição a respeito das relações entre filosofia e religião tenha sido muito clara, propondo que a primeira comporte-se como a-téia, enquanto via de pesquisa, o filósofo apresenta várias indicações acerca do Absoluto (*quoad se*) e da consciência enquanto ponto de partida (*quoad nos*). Conforme interpreta Bello (1993/2000),

> "... essas indicações giram todas ao redor da questão de "sentido"; a análise fenomenológica, enquanto descrição que não se detém no dado tomado em sua fatualidade, mas que quer conhecer intuitiva e imediatamente o sentido desse dado, faz da questão do sentido justamente uma questão fundamental". (p. 69)

2.3.1. Contribuições para o estudo teórico

No estudo teórico a ser apresentado nos dois próximos capítulos, será considerada a idéia básica de Husserl do "retorno às coisas mesmas", no sentido de interessar-se pelo puro fenômeno, tal como ele torna-se presente e mostra-se à consciência. Tal empreendimento é levado a cabo a partir do estudo das seguintes obras do filósofo: "Pure phenomenology, its method and its field of investigation" (Husserl, 1928/2000a), "A filosofia como ciência de rigor" (Husserl, 1911/1967), "A idéia da fenomenologia" (Husserl, 1950/2000b), "De la synthèse passive" (Husserl, 1966/1998) e "A crise da humanidade européia e a filosofia"[28] (Husserl, 1936-54/1996), nas quais encontra-se um posicionamento crítico sobre a produção do conhecimento científico, dado pela idéia básica da fenomenologia. Este estudo permite compreender as concepções e os instrumentos elaborados, respectivamente, por J. B. Pratt e H. Rorschach. Mesmo que ambos os autores não tenham conhecido a fenomenologia de Husserl, na descrição das suas respectivas modalidades de crença religiosa e tipos de vivência, procederam ao que se pode chamar de uma verdadeira descrição fenomenológica.

Encontra-se, em Merleau-Ponty (1964/1971; 1947/1989; 1945/1999), um dos fenomenólogos cujas idéias mais se aproximam das de Husserl, contribuições riquíssimas para a compreensão do fenômeno perceptivo, renunciando-se a definir o fenômeno da sensação pela impressão pura, mas tomando-a na própria experiência que a revela, na sua riqueza e obscuridade tanto quanto seria o espetáculo perceptivo inteiro. Para o filósofo, a verdadeira filosofia seria a de "reaprender a ver o mundo, e nesse sentido uma história narrada pode significar o mundo com tanta "profundidade" quanto um tratado de filosofia" (1945/1999, p. 19). O mundo fenomenológico não seria, portanto, o ser puro, mas sim,

[28] Assim ficou o título da obra traduzida no Brasil por Urbano Zilles (1996), embora uma tradução mais literal do original alemão seria "A crise das ciências (Wissenschaften) européia...".

"... o sentido que transparece na intersecção de minhas experiências, e na intersecção de minhas experiências com aquelas do outro, pela engrenagem de umas nas outras; ele é portanto inseparável da subjetividade e das intersubjetividades que formam sua unidade pela retomada de minhas experiências passadas em minhas experiências presentes, da experiência do outro na minha" (1945/1999, p.18).

É partindo dessa compreensão, portanto, que se retomará as idéias originais de Pratt (Capitulo 2) e de Rorschach (Capítulo 3): considerando-se que elas estão também, agora, interseccionadas com a experiência deste trabalho, e que uma compreensão será possível justamente pela intersecção daquelas com estas últimas, em especial para compreender o próprio Psicodiagnóstico de Rorschach e seus respectivos fundamentos teóricos.

De Merleau-Ponty são retomadas as seguintes obras: "O visível e o invisível" (Merleau-Ponty, 1964/1971), "O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas" (Merleau-Ponty, 1934/1990) e "Fenomenologia da percepção" (Merleau-Ponty, 1945/1999). As idéias aí desenvolvidas permitem uma melhor compreensão das concepções de Rorschach acerca da percepção, que, segundo ele mesmo (Rorschach, 1921/1974), está na base do seu Psicodiagnóstico.

Conforme demonstra Nepi (1993/2000), são freqüentes, nas obras de Merleau-Ponty, as referências à temática religiosa e, em particular, ao cristianismo. Tais referências aparecem sempre no interior de outros tipos de discurso, e nelas a religião é vista como uma importante dimensão na qual o homem exprime sua relação com os outros e com o mundo. A abordagem merleau-pontyana e seu respectivo discurso acerca da religião sofreu, ainda segundo Nepi (1993/2000), um aprofundamento em sua última fase, tecnicamente chamada de "reviravolta ontológica". Abandonando a perspectiva humanista existencial - que o aproximava mais de Sartre - por julgá-la mistificada e por demais otimista em relação às capacidades do ser humano, o filósofo da reviravolta substitui a centralidade antes reservada ao homem pela centralidade da questão do ser, propondo-se a uma tarefa de infinita busca de interrogação. Essa tarefa implica em romper com as dicotomias anteriormente estabelecidas, seja entre filosofia e religião, entre liberdade e lei, ou entre o homem e Deus. Em sua última obra - O visível e o invisível, inacabada, Merleau Ponty declara que a filosofia não pode mais pensar segundo a clivagem: Deus, homem e criaturas, propondo-se a uma interrogação mais verdadeira. Esta última, segundo Lefort (em Merleau-Ponty, 1964/1971), ao concluir o posfácio da referida obra, corresponderia à intimidade com a morte, raramente nomeada pelo filósofo, mas que, em seu último escrito, tem força o bastante para fazer-se atentar para a mesma.

Especificamente no âmbito da psicopatologia, ainda dentro de uma concepção fenomenológica, outros autores ofereceram contribuições importantíssimas, dentre eles: Karl Jaspers (1968), que discute a aplicabilidade do método fenomenológico à psicopatologia; Binswanger (1923/1967a; 1958/1967b; 1956/1977), que inscreve-se na corrente da psiquiatria

existencial, e E. Minkowski (1967a; 1967b; 1966/1999), que inaugura a psicopatologia fenômeno-estrutural, a qual será introduzida na prática do Rorschach por F. Minkowska (1956). Nesta última linha, encontram-se, mais recentemente, os trabalhos desenvolvidos por Helman (1963 e 1998) e Ternoy (1990), que contribuem não somente para as reflexões de cunho mais teórico, empreendidas neste trabalho, como também nas próprias análises do material empírico obtido com o Método de Rorschach e respectivas devolutivas aos estudantes de Psicologia, sujeitos desta pesquisa.

2.3.2. Contribuições para a pesquisa empírica

A opção da fenomenologia pela investigação direta e pela descrição dos fenômenos tal como experienciados conscientemente, sem a preocupação de estabelecer explicações causais ou de fundar-se em pressupostos teóricos previa e rigidamente estabelecidos (que, supostamente, "iluminariam" o fenômeno observado), marca sua diferença com relação aos métodos de pesquisa dita científica e tradicionalmente conhecidos na Psicologia e áreas afins. Tal diferença é acompanhada de várias outras, que são conseqüências daquela opção, quais sejam: 1. o fenômeno não é percebido de maneira isolada, como propõe uma ciência positivista, mas em uma região de fenômenos percebidos, formando um campo de percepção, onde se pode distinguir diferentes aspectos do fenômeno em foco e outros co-percebidos; 2. a percepção do fenômeno é possibilitada pela intersubjetividade, ao invés de sê-lo apenas pela objetividade proposta pelo empirismo; 3. a experiência humana, ou seja, o vivido, passa a ser instrumento fundamental na observação e descrição do fenômeno, ao invés de se pretender isolá-lo de maneira asséptica em nome de um rigor científico; 4. Os fatores humanos outros que não apenas as funções puramente intelectuais são valorizados como instrumentos importantes para uma verdadeira compreensão dos fenômenos, e não simplesmente desprezados, como na postura científica tradicional.

Os resultados desta postura de investigação fenomenológica são também muito diferentes dos resultados tradicionalmente apresentados pela ciência positiva. O sentido que eles apresentam, sem deixar de ser empírico, na medida em que se refere sempre à experiência humana em relação com as coisas do mundo, tem um valor muito mais **expressivo** que objetivo. Ou, pelo menos, seu valor objetivo remete muito mais ao sentido original de objeto, ou seja, àquilo que ob-jeta à consciência, apresentando-se e escondendo-se, simultaneamente. Nesse sentido, reconhece-se a indeterminação da realidade, que é assumida, ao invés de tentar-se superá-la, tal como é a proposta positivista. Admite-se a impossibilidade de se conhecer as coisas da realidade sem uma consciência que a apreende e lhe dá algum sentido a partir da experiência vivida.

A experiência perceptiva dos dois seguimentos de reta, na ilusão de Müller-Lyer Fig.1), é retomada por Merleau-Ponty (1945/1999) e ilustra bem essa **indeterminação** da realidade, reconhecida pela fenomenologia:

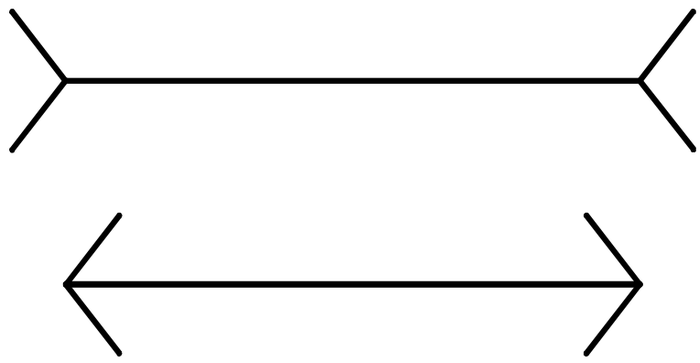

Figura 1- Retas de Müller-Lyer
(Reproduzido de Merleau-Ponty, 1945/1999, p. 27)

Quando se pergunta a um observador comum "Qual segmento de reta é menor?", sua resposta tende a ser uma dentre as duas alternativas: 1. A reta de baixo é menor. Nesse caso, o parâmetro utilizado pelo sujeito, para responder a pergunta, é a sua própria experiência sensorial, pura e simplesmente. 2. As retas são iguais. Nesse caso, o sujeito coloca a sua experiência sensorial de lado, pois que desconfia dela, e utiliza recursos para medir as duas retas e averiguar, tecnicamente, se são realmente iguais. Além de medir, outra possibilidade seria buscar superpor ambas as retas, testando, empiricamente, se são iguais ou desiguais. Neste último caso, ele estaria não só medindo, mas também manipulando as coisas do meio (as variáveis) para chegar a conclusões fiáveis do ponto de vista científico. Por outro lado, seja numa ou noutra situação, o fenômeno estaria deixando de ser compreendido em sua região de fenômenos co-percebidos, passando a ser um objeto tardio de uma consciência científica.

Do ponto de vista filosófico-metodológico, a opção pela primeira resposta caracterizaria uma postura própria do idealismo, tomando-se a realidade como sendo um elemento da consciência, e não como um objeto para a consciência. Seria tratar essa realidade como uma impressão muda, ou seja, superqualificar a experiência subjetiva em detrimento de qualquer possibilidade de reconhecimento das características dos estímulos dados pelo meio e que assim se apresentam à experiência sensorial e perceptiva.

No extremo oposto dessa perspectiva idealista, o propósito científico tradicional é o de buscar uma determinação da realidade, visando chegar-se a um sentido inequívoco da mesma e, portanto, a uma qualidade fiável do ponto de vista pragmático. No exemplo das retas, portanto, o empirista ficaria com a segunda resposta, ou seja, com o reconhecimento de uma qualidade determinada do fenômeno, e não com um elemento da consciência, a experiência

sensorial decorrente. Essa qualidade determinada é um objeto mais tardio, para falarmos como Merleau-Ponty (1945/1999), de uma consciência científica e, portanto, mascara a subjetividade ao invés de a revelar.

Já o método fenomenológico vai colocar-se uma outra exigência, ligada à *práxis* (e não ao pragma). Reconhecendo as duas maneiras de se enganar sobre a qualidade (a que desconsidera a experiência vivida do sujeito e a que desconsidera as características próprias daquilo que se apresenta a esse sujeito), coloca-se numa posição bastante crítica e reflexiva em relação à postura idealista, mas também em relação à postura positivista. Nesse sentido, propõe-se a reconhecer a **indeterminação** da realidade como um fenômeno positivo e a tomar como objeto, ou seja, como fenômeno, justamente o seu **valor expressivo**, que vai falar exatamente desta relação das coisas do mundo com a consciência e vice-versa. Sendo assim, a resposta a que se chega, por meio do método fenomenológico, à questão das retas da ilusão de Müller-Lyer é: Não são nem iguais nem desiguais. Essa alternativa não se impõe, em princípio, ao fenomenólogo, já que ela só faria sentido no mundo objetivo e, ainda, pressupondo a possibilidade de uma separação asséptica entre subjetividade e objetividade.

*** *** ***

Após essa breve caracterização de alguns princípios fundamentais da fenomenologia, procede uma análise de sua aplicabilidade à pesquisa empírica, encampada neste trabalho, refletindo, posteriormente, sobre suas vantagens e limitações quando comparada com os demais métodos tradicionalmente empregados nesta área.

Como algumas vantagens, pode-se enumerar:

1. A proposta fenomenológica aplicada ao estudo da crença religiosa e da personalidade vai permitir, com muita propriedade, um resgate do sentido original de *páthos*, na medida em que qualifica o que está na base do que é próprio do humano e da sua relação com o mundo. Nesse sentido, não vai isolar os fenômenos da "crença" ou da "personalidade" e nem buscar suas bases em elementos específicos da consciência ou em determinantes biológicos ou ambientais. Pelo contrário, vai procurar investigar tais fenômenos em sua relação com a totalidade dos fenômenos do mundo e de como estes se apresentam à consciência. Não há um desprezo dos aspectos puramente subjetivos em detrimento dos objetivos, ou vice-versa. Pelo contrário, reconhece-se a indeterminação da realidade da crença religiosa, sem desqualificá-la enquanto experiência vivida, portadora de um sentido, de uma expressividade fundamental da dimensão humana na sua relação com o mundo.

2. A aplicação da fenomenologia ao estudo da crença religiosa deve permitir um rompimento com as várias dicotomias (normal X patológico, subjetivo X objetivo,

científico X não científico, dentre outras) tradicionalmente estabelecidas pelas demais abordagens, especialmente as organicistas, empiricistas e estatísticas. Nesse sentido, tais resultados são encontrados e apresentados exatamente dentro de um espaço de integração e de complementaridade dos vários aspectos constitutivos da experiência humana e das coisas que lhe são apresentadas no e pelo mundo.

3. A metodologia fenomenológica é inclusiva, e não exclusiva (no sentido de excluir) de fatores humanos outros, que não apenas as funções intelectuais, levando, com isso, à produção um conhecimento significativo, e não meramente técnico, acerca da experiência religiosa. Isso possibilita uma aproximação mais efetiva por parte do pesquisador com o sujeito a ser diagnosticado. Os resultados assim obtidos, então, têm um valor de *práxis* fundamental em termos da aplicabilidade à compreensão da personalidade e dos respectivos benefícios terapêuticos.

4. Por admitir que as diferenças de pontos de vista são extremamente ricas, ao invés de limitantes ou obstacularizantes à perfeição do conhecimento científico, a metodologia fenomenológica tem uma grande facilidade de diálogo com todas as outras formas de construção do conhecimento em psicopatologia. Partindo do princípio de que cada perspectiva "tem uma limitação particular determinada por condições presentes ou passadas", mas também a sua contribuição específica, como o refere Straus (1958/1967, p. 197), a fenomenologia reconhece que "a diferença de enfoque é o pré-requisito prático para manter uma conversa interessante sobre um objeto". Essa postura metodológica torna o objeto de estudo da crença religiosa extremamente rico e interessante de ser investigado, na medida em que vai-se dar dentro de uma perspectiva interdisciplinar, dialogando sempre com outras abordagens, mas sem incorrer na superqualificação de uma em detrimento de outra.

Reconhecer o alcance e as vantagens da aplicabilidade do método fenomenológico à pesquisa aqui empreendida não implica em fechar os olhos para os limites e problemas colocados por este mesmo método. Até porque isso significaria uma incongruência absoluta com a própria proposta fenomenológica. Metaforicamente, seria como obrigar-se a escolher uma das respostas possíveis na ilusão das retas de Müller-Lyer, ao invés de reconhecer-se a impossibilidade ou inadequação da escolha rígida, determinada. Então, vale situar também alguns desses possíveis problemas e limites.

Ao buscar reconhecer o indeterminado como um fenômeno positivo, nele buscando a qualidade e a expressividade, a fenomenologia aplicada ao estudo do fenômeno religioso apresenta resultados que, sob certas circunstâncias, às vezes se apresentam fugidios,

intangíveis e, portanto, não fiáveis para tomada de decisões muito concretas, pragmáticas, e que, freqüentemente, se fazem necessárias na clínica ou nas medidas de controle sanitário-epidemiológico. Nesse sentido, cabe reconhecer que os resultados obtidos pelas propostas organicistas ou estatísticas têm seu valor pragmático inquestionável, a despeito dos riscos de engano que as acompanha permanentemente. É a partir de uma abordagem organicista, cujos resultados apontam para as relações de causa e efeito, que se pode, por exemplo, chegar a receitar os medicamentos psicofarmacológicos, tão importantes - reconheça-se, a despeito dos seus tão freqüentes usos abusivos - no tratamento psiquiátrico.

Do mesmo modo, quando se fazem necessárias medidas que cunho sanitário ou de controle epidemiológico, a estatística também tem o seu valor, inquestionável, no levantamento de dados genéricos de uma determinada população, alvo de determinadas experiências psicopatológicas, digamos assim. Necessário faz-se, portanto, estar-se atento aos limites do alcance do método fenomenológico para as medidas de cunho pragmático. Embora julgue-se necessário que o *pragma* não menospreze a *práxis,* o inverso também parece imprescindível.

*** *** ***

As reflexões aqui apresentadas constituem-se em idéias preliminares acerca da proposta fenomenológica como instrumental relevante para a pesquisa sobre as crenças religiosas. Tais idéias serão aprofundadas no decorrer dos próximos capítulos, e, portanto, melhor fundamentadas, re-situadas e integradas numa perspectiva mais específica e contextualizada.

CAPÍTULO 3

AS MODALIDADES DE CRENÇA RELIGIOSA SEGUNDO J. B. PRATT

"Com respeito às grandes questões da vida, o homem sábio segue seu coração
e não confia em sua cabeça. Este deveria ser o método de todo homem,
não importando quão poderoso seja seu intelecto."
C. S. Peirce

Sem menosprezar as proposições voltadas para o saber, a filosofia de James Bisset Pratt propõe-se a ir além, apontando a subjacente questão do saber-se. Mesmo que com um instrumental ainda tosco em termos de aparato lingüístico, o filósofo americano também entende que a consciência implica referência "transcendente" ou "intencional" a objetos que não são imediatamente por ela apreendidos. Desenvolvendo uma concepção filosófica que ele mesmo intitulou de "realismo pessoal", aproxima-se de Descartes por admitir a dualidade da natureza. Mas distancia-se do mesmo por não admitir uma consciência pura, desvinculada do corpo e do mundo - sua opção é por uma relação interativa entre "matéria" e "espírito". Tal como Peirce - sem dúvida o maior filósofo americano - o fez em relação à semiótica, Pratt desenvolve uma concepção triádica em relação à natureza da crença, cujas raízes fundamentais seriam encontradas no que ele chamou de "fundo de sentimento vital" (Pratt, 1907). Aproxima-se da fenomenologia, de Husserl e Merleau-Ponty, na medida em que sua proposta filosófica visa superar o hiato entre a consciência e o mundo. Nesse sentido, busca também reintegrar o conhecimento - ou a crença intelectual - ao conjunto de atividades especificamente humanas, em cuja base situa-se o vivido - a experiência fundamental em causa.

Pratt nasceu em Elmira, Nova Iorque, em 1875 e morreu em Williamstown, em l944. Estudou na Universidade de Harvard e em Amherst, tendo doutorado-se em Filosofia em l905. Sua carreira docente foi iniciada no William College (Harvard), onde, em 1913, foi nomeado professor ordinário de Filosofia.

Segundo Martins, autor do verbete Pratt na Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia - Logos (1992), o filósofo americano

> "Interpreta os "dados" da consciência como "existências mentais" e não como "essências". Assim, desenvolve uma metafísica dualista de tipo personalista, que ele próprio definiu como um "realismo pessoal", desenvolvida nas suas últimas obras: *Matter and Spirit*, *Personal Realism* e *Naturalism*. A experiência da transcendência caracteriza não só a consciência, mas também a moralidade; torna irredutível a realidade mental à física e leva-nos logicamente a pôr o problema da relação alma-corpo. P. opta por uma relação de interacção." (op. cit., p. 400).

As principais obras de Pratt foram: *Psychology of Religious Belief*, Nova Iorque, l907; *What is pragmatism?*, ibid., 1909; *The religious consciousness*, ibid., 1920; *Matter and Spirit*,

ibid., 1920; *Personal Realism*, ibid., 1927; *Naturalism*, ibid., 1938; *Why religions die?*, Berkeley, l940.

E é exatamente na primeira obra relacionada acima - *Psychology of Religous Belief* - que o filósofo apresenta os pressupostos que fundamentaram a elaboração do seu instrumento "Questionário Pratt sobre Crença Religiosa", com o qual pretendeu investigar "quais são as verdadeiros fundamentos sobre os quais a crença se apóia" (Pratt, 1907, p. 231). E em sua outra obra - *The religious consciousness* (Pratt, 1920), dedicada ao mesmo assunto, desejando fazer justiça a ambas - à ciência e à religião, propõe-se a deixar de lado a sua própria teoria acerca da filosofia da religião, esforçando-se por descrever a consciência religiosa tal como esta se mostra na experiência e respectivas vicissitudes empiricamente encontradas.

3.1. PRESSUPOSTOS TEÓRICOS/FILOSÓFICOS

Em princípio, Pratt (1907) admite a classificação dual, alinhando-se com a divisão aristotélica da mente em pensamento e desejo, duas grandes instâncias da consciência:

> "Uma delas consiste nos elementos da consciência que são definidos, descritíveis e comunicáveis; o racional, o cognitivo, o representativo; o material, que pode tornar-se público por meio de uma descrição científica e exata. A outra é feita do indefinido, do indescritível, da massa de experiências subjetivas peculiarmente particular que, por sua própria natureza, não é suscetível à comunicação e que, para ser descrita com exatidão deve ser desconstruida, de forma a perder sua qualidade característica e deixar de ser o que a nada se refere a não ser a si mesmo, sem referência exterior, que não finge ser representativo e que sustenta a si mesmo sozinho." (l907, pp. 7-8)

Segundo o filósofo, a primeira grande classe, a racional ou cognitiva, se reparte, naturalmente, em duas subdivisões, quais sejam: a ideação e a experiência sensorial. Quanto à segunda grande classe - a massa de experiências subjetivas, embora menos facilmente divisível analiticamente, pode-se nela distinguir, ao menos idealmente, dois tipos de material psíquico: "o sentimento e o que é conhecido como o fenômeno do "*background*" (pano de fundo, cenário)" (Pratt, 1907, p. 9). As coisas que estão nesse pano de fundo são privadas, mas caso se fixe a atenção nelas, podem tornar-se comunicáveis. Mas, estas mesmas coisas, "ainda enquanto na região marginal e ainda enquanto não percebidas e não conhecidas, elas têm um efeito sobre o tom geral de nossa consciência, elas colorem nossa vida - e isto não num sentido intelectual, mas afetivo" (op. cit. p. 10). A este pano de fundo, pertencem também

> "as margens de nossas idéias mais claras; "sentimentos de tendência"; os sentidos vagos que não chegam ainda a ser sentidos (sentidos = significados, o que se quer dizer) e que não são nem idéias nem sentimentos; os fatos da atividade mental subconsciente que não podem ser negados - em suma, toda a rica massa heterogênea de material psíquico, subjetivo que rodeia o ponto focal claramente iluminado da consciência e que devido à sua natureza indefinida não é suscetível de descrição científica." (p. 10).

Assim, tomando uma idéia de Hölfding, que define o sentimento como "aquilo em nossos estados interiores que não pode, de maneira nenhuma, tornar-se elemento de uma percepção ou de uma imagem" (p. 13) por ser "uma iluminação interior que cai na corrente de sensações e idéias" (p.13), Pratt (1907) relaciona o sentimento ao fenômeno não racional e indescritível do *background* (pano de fundo), diferenciando-o, portanto, das sensações e das idéias, que são objetiváveis e descritas.

Pratt (1907) ocupa-se em descrever as características da segunda divisão de sua classificação, na medida em que a primeira já estava, desde antes, bastante descrita em todos os livros e textos de Psicologia. Uma característica fundamental deste fundo sentimental seria exatamente a sua íntima e direta relação com a vida do organismo:

> "A sensação e a ideação remetem-nos ao mundo exterior retirado de nós pelo espaço e o tempo; a massa sentimental de que eu falo está indissoluvelmente conectada com nossas funções vitais. Tanto o quanto nós somos conscientes destas funções todas, aquela consciência pertence principalmente à vida afetiva. "*Coencesthesia*" - como o termo alemão *Gemeingefühl* implica - é um caso de sentimento, num sentido amplo. Os ritmos conscientes dos processos corpóreos - especialmente os que indicam condições de saúde ou doença - são somados neste sentimento marginal comum. **Em suma, podemos dizer que a ideação é a consciência de um homem enquanto ser racional; seu fundo sentimental/afetivo é sua consciência de organismo vivo. É isto que está em conexão com nossas necessidades vitais.**[29] Os desejos instintivos e os impulsos têm suas raízes lá, e de lá se nutrem; as reações inatas ao meio, enquanto conscientes, as antipatias e as tendências congênitas, nosso amor e ódio mais profundos - tudo são partes deste "fundo" e crescem a partir dele. De fato, tão inextricavelmente ligado está ele à vida e tudo o que ela significa que bem poderia ser chamado de fundo *vital*. " (pp. 14-15).

Partindo da idéia de que o "fundo de sentimento vital" seria a forma primária de consciência, Pratt (1907) acredita que todas as formas inferiores de vida teriam pouco além disso, já que "a ideação parece exclusiva dos vertebrados superiores e a sensação decresce em variedade e definição quanto mais baixo descemos na escala da consciência" (p. 15). Afirma, portanto, que:

> "A consciência não é construída das sensações já prontas oriundas do mundo exterior; pelo contrário, da massa comparativamente homogênea do fundo sentimental, certas pulsões/impulsos da vida psíquica, mais proeminentes que o resto, tornam-se mais definidas, mais distintas, e, por um processo natural, evoluem em sensações. O mesmo é verdade para as diferenciações de idéias. O processo parece análogo àquele da evolução biológica, e pode ser muito bem descrito pela definição de Spencer : "um progresso desde a homogeneidade incoerente e indefinida até uma heterogeneidade coerente e definida, através de sucessivas diferenciações e integrações."" (p. 17).

O filósofo americano entende que uma parte que do que pertencia originalmene, na criança e no molusco, à massa de sentimento ("feeling mass") se desenvolveu, no ser humano adulto, em percepção sensorial nítida e em pensamento. Mas, uma grande parte da consciência humana mais desenvolvida reteria ainda o seu caráter primitivo, rico e indiferenciado.

---

[29] Grifo nosso.

"A mente lógica e ordeira do lógico "mais seco", que pensa em conceitos abstratos e raciocina sobre silogismos fixos na figura de 'Bárbara', ainda conta com uma grande massa de "franja", e "margem", e "pano de fundo". A máquina lógica humana é uma invenção da imaginação e mesmo o mais abstrato dos pensadores tem sempre mais da "confusão estrepitosa" no fundo de sua mente do que ele gostaria de admitir. Feliz dele que seja assim, pois que sem ela ele estaria privado de uma das mais fecundas fontes de idéias com que o homem é abençoado. O pensamento emergindo do fundo de sentimento é uma experiência comum a todos. Quem nunca escutou um argumento e 'sentiu' sua falácia bem antes de poder apontar seu ponto fraco? Quem nunca procurou por um nome e ficou com ele na "ponta da língua", capturando um sentido vago antes de poder realizar sua forma ideal? E não apenas é nossa W*eltanschauung* determinada tanto pela vida afetiva quanto por argumentos biológicos, mas muitos de nossos pensamentos mais inclusivos e importantes, e mesmo sistemas de pensamento, desde sua própria acepção, vêm a nós num redemoinho, vago e indeterminado primeiro, que depois é trabalhado e formulado claramente. A forma lógica é geralmente o último produto - a idéia germina no fundo de sentimento e cresce para fora deste. Provavelmente, a maioria dos filósofos - certamente muito deles - sentiram seus pensamentos muito antes de poderem expressá-los." (pp. 18 e 19).

Pratt (1907) recorre à Lei de Leibnitz , para compreender e explicar a vida psíquica inteira como sendo caracterizada por variáveis graus de diferenciação e faz referências aos estudos experimentais de sua época (Jastrow, Dunlop, Stratton e outros), que evidenciaram a influência do subliminal sobre o julgamento, demonstrando que o fundo de sentimento não cessa na linha zero, mas continua numa região não mais acessível pela consciência.

"Assim, as regiões objetivas, descritíveis e comunicáveis da consciência, da ideação e da sensação, podem ser consideradas duas pequenas ilhas banhadas num mar de sentimento vital. Este mar, em toda sua extensão, parece estar em constante turbulência e sempre arremessando toda espécie de coisa nas praias da consciência. Emoções estão constantemente indo e vindo, sugerindo um número infinito de idéias e ações; sensações normalmente subliminais, ou quase, repentinamente se tornam claramente discriminadas; idéias estouram em nossas mentes sem nenhuma conexão com a esteira do pensamento em curso; a solução de um problema surge sem que venha junto o argumento que a apontou; o curso de uma ação que já encontramos determinado, correto, mas aparentemente não baseado na razão; intuições de todos os tipos são arremessados do pano de fundo escuro; o jovem subitamente descobre que está apaixonado e que tem estado assim já há algum tempo sem sabê-lo; o poeta encontra o poema já semi-escrito antes de pensar em escrevê-lo. Este caráter espontâneo do fundo vital não raro dá às suas contribuições um senso de estranheza, um sentimento de que eles devem ter vindo de outra fonte que não nós mesmos." (pp. 21-22).

O autor desenvolve, então, a idéia de que, por meio dessa massa de sentimento vital não-racional, o ser humano estaria ligado com seu próprio passado, com seus ancestrais e à própria raça e, até, num certo sentido, a todas as outras coisas vivas. E embora deixe claro que não está propondo ou afirmando que esta massa de sentimento seja qualquer espécie de sabedoria miraculosa do tipo telepática, reclama para ela "a posse do que poderia se chamar de sabedoria *racial* ou *instintiva*, que parece pô-la em contato, de uma maneria perfeitamente natural, com forças escondidas da personalidade claramente consciente, as quais a fazem, de muitos modos, mais sábia que a sabedoria individual." (op. cit., p. 23). Esta massa de sentimentos estaria em contato com um meio mais amplo do que, simplesmente, a capacidade de raciocínio, e manteria o ser humano em contato não apenas com o que está ausente no espaço, mas também com o passado distante e, mesmo, com o futuro, num certo sentido.

A partir destes pressupostos, Pratt (1907) conclui, portanto:

"Em suma, a massa de sentimento é mais larga e mais profunda que os outros departamentos da vida psíquica, e mais estreitamente relacionada com o *self*. Uma mudança nela significa uma mudança de personalidade. Sensações e idéias têm uma natureza comunicável e universal; este resíduo não racional é peculiarmente privado e individual. É o determinante do caráter - num sentido é a própria personalidade e o próprio caráter. De lá a atividade prática retira a maior parte de sua energia e direcionamento. Por outro lado, embora de uma maneira peculiarmente individual em comparação com as idéias e as sensações, aquele resíduo parece, noutro sentido, mais universal que aquelas idéias e sensações, pois ele é ilimitado e parece se estender além de quaisquer fronteiras que possamos demarcar, e de ser sensível a influências para as quais nossa parte mais claramente consciente está inteiramente indiferente." (pp. 25-26).

* * *

Registra-se, nas proposições filosóficas de Pratt (1907), resumidas acima, um exercício de superação das tradicionais dicotomias corpo-mente, matéria-espírito, afeto-cognição, sensibilidade-lógica. As noções propostas remetem à uma solução de continuidade, considerando-se que ambas têm um fundamento comum e processualmente complementar. Tal como Peirce (1931-35/1974), afirma uma razão pré-existente à qualquer lógica, a qualquer conhecimento. Esta não se manifestaria de forma imediata, mas, na maioria das vezes, passaria por sucessivos processos de diferenciações e integrações, até emergir à consciência sob forma de proposições racionais, as mais diversas. Há, portanto, nas concepções de Pratt (1907), um sério esforço epistemológico de considerar a vida mental como sendo bem maior do que a razão discursiva, mas sem render-se, por isso, ao irracionalismo. Pode-se tomar emprestado de Oliveira (1991), referindo-se ao confronto razão-afetividade em Léwy-Bruhl, a expressão "salto mortal da razão", para referir-se também ao modo bastante particular com que o filósofo americano J. B. Pratt, já no início do século XX, buscava superar o "velho racionalismo", tal como procurou fazer também a fenomenologia de Husserl e Merleau-Ponty: confrontada ao seu pólo anterior e subjacente, qual seja o sentir, a razão sai mais fortalecida.

Os esforços epistemológicos empreendidos pelo fisósofo americano e respectivos direcionamentos apontados, em alguns aspectos, aproximam-se daqueles realizados por Freud e Jung. De um lado, o seu conceito de "fundo de sentimento vital" remete à noção de inconsciente, o qual busca a restituição de sua continuidade a todo momento, transitando entre as brechas da consciência. Conforme apontam as reflexões de Ghesti (2000), ao buscar articular o campo da primeiridade, descrito por Peirce (1931-35/1995), com a questão do inconsciente na linguagem, a lógica deste último "se forma em continuidade ao mundo orgânico, considerando-se o aparato biológico que lhe serve de substrato" (p. 110). Ou seja, na sua definição de pulsão (*Triebe*), Freud (1915/1974) também tentou mostrar alguma continuidade entre o homem e os demais seres vivos, num esforço de compreender a interação entre o biológico e o simbólico. De outro lado, a mesma noção de "fundo de sentimento vital", tal como definida por Pratt (1907), especialmente ao referir-se à sua relação com a

ancestralidade e à própria raça, remete à concepção junguiana de "inconsciente coletivo" e respectivos conteúdos arquetípicos. Algum tempo depois de Pratt (1907), ao elaborar seu conceito de evolução humana, Jung (1928/1956), com o seu conceito de ancestralidade, toma-na como um processo que se estende desde um nível filogenético, mas que se dinamiza fundamentalmente nos processos mentais, sendo tal evolução, portanto, simultaneamente, de natureza histórica e individual. Interpretando o referido texto de Jung, Mourão (1997) refere-se ao percurso encontrado na relação instinto/espírito, entendendo este último como uma "tendência progressiva de acumulação de processos mentais transmitidos cultural e fisiologicamente, luz que se impõe na escuridão instintiva." (p.39). Tal polaridade, também traduzida como *ancestralidade* X *individuação*, e sua respectivas articulações psidodinâmicas seriam específicas para cada indivíduo, caracterizando o desenvolvimento de sua própria personalidade. Há, portanto, aí também uma "postura epistemológica de tentar compreender uma dimensão mais obscura, porém mais totalizante, enquanto explicação lógica dos fenômenos psíquicos" (Mourão, 1997, p. 41), cujo esforço de compreensão levou Jung a empregar o arquétipo da energia.

Embora Pratt (1907) cite um mecanicista como Spencer, em relação à sua perspectiva da personalidade humana, pode-se afirmar, tal como o faz Santaella (1983/2001) em relação à Peirce, que ele também era um evolucionista de tipo bastante especial, não se enquadrando no mecanicismo e nem no materialismo. Assim, pode-se dizer que tanto para Pratt, ao intitular-se como um filósofo realista de tipo personalista (Martins, 1989/1999), como para Peirce, ao se autodenominar um "idealista objetivo" (Santaella, p. 25), "materialismo sem idealismo é cego: idealismo sem materialismo é vazio." Isto está também plenamente de acordo com o que afirma Husserl (1950/2000b) acerca do idealismo fenomenológico, que não nega a verdadeira existência do mundo real (*real*), mas, justamente por uma razão de método, fixa-se na realidade enquanto concebida (*reell*), principiando pelo mais primordial - o mundo da vida.

Tal como Peirce (1931-35/1974a), Pratt (1907) qualifica a intuição em seu sentido fenomenológico, e não em seu sentido cartesiano, reconhecendo que, mesmo a mente mais ordeira do lógico conta também com grande massa de "franja", e "margem", e "pano de fundo". Textualmente, o filósofo afirma:

> "A forma lógica é geralmente o último produto - a idéia germina no fundo de sentimento e cresce para fora deste. Provavelmente, a maioria dos filósofos - certamente muitos deles - sentiram seus pensamentos muito antes de poderem expressá-los." (Pratt, 1907, p. 19)

Ao citar e concordar com Starbuck[30]: "A condição por trás da descoberta é uma sensação, um *feeling* de harmonia entre os fenômenos, o ajuste ou desajuste entre a consciência e seus objetos" (p. 19), Pratt (1907) está de acordo com a concepção expressa

[30] Obra citada: "The Feelings and their Place in Religion, "*American Journal of Religious and Education,* I, 168.

em Peirce de que "o pensamento não prescinde do mundo real, das qualidades de sensação que o veiculam" (Ghesti, 2000, p. 32), qualificando o sentimento no âmbito da primeiridade, que é distinto da percepção objetiva, da vontade e do pensamento.

> "São os instintos, os sentimentos, que fazem a substância da alma. Cognição é apenas sua superfície, seu *locus* de contato com o que é externo a ela." (Peirce, 1931-35/1974a, p. 345) (...) "... a lógica formal (...) demonstra de forma claríssima que a própria razão testifica sua subordinação ao sentimento." (Peirce, 1931-35/1974a, 361)

Esta idéia de uma razão pré-reflexiva subjacente a qualquer lógica formal está também presente em Merleau-Ponty (1945/1999). Em sua obra "Fenomenologia da Percepção", o filósofo procura justamente mostrar como que, na percepção, a infraestrutura instintiva e as superestruturas dadas pelo exercício da inteligência, simultaneamente, se estabelecem sobre ela, afirmando que

> "O sentir é esta comunicação vital com o mundo que o torna presente para nós como lugar familiar de nossa vida. É a ele que o objeto percebido e o sujeito que percebe devem sua espessura. Ele é o tecido intencional que o esforço de conhecimento procurará decompor. " (p. 84).

Enfim, o fenomenólogo da experiência perceptiva desenvolve a idéia de que a compreensão da percepção e das atividades intelectivas - como o conhecimento, por exemplo, dar-se-ia a partir da exploração de um domínio pré-objetivo, onde as sensações e as imagens só aparecem num horizonte de sentido. O sentir, que sempre comporta uma referência ao corpo próprio, deve ser qualificado em seu estado nascente, como fonte inesgotável e garantia de todo e qualquer sentido lógico e objetivado.

3.2. AS MODALIDADES DE CRENÇA RELIGIOSA

No segundo capítulo de sua obra *Psychology of Religious Belief*, Pratt (1907) aborda a questão da crença religiosa, mas faz questão de chamar a atenção, desde o início, para o fato de que a vida e o mundo real da experiência imediata é muito diferente de qualquer narrativa sobre ela, na medida em que a realidade “resiste à dissecação e se recusa a enquadrar-se sob qualquer esquema de gavetinhas arrumadinhas” (p. 30). Entende que

> "... uma descrição que fosse perfeitamente verdadeira - no sentido de não exagerar e distorcer nada, nem nada deixar de fora, simplesmente nos remeteria de volta à própria vida, sem nenhum *insigth* mais claro de seus elementos e sua importância relativa do que o que tínhamos antes." (p. 30).

Lembra Shakespeare, que, de todos os poetas, foi o que mais aproximou-se da realidade, por ter sido também o menos analítico. O filósofo assume portanto que, qualquer investigação,

como a que ele se propõe, ao tentar identificar e descrever as modalidades de crenças religiosas, busque analisar uma porção da realidade em suas partes essenciais, para tornar possível a apreensão de seus aspectos mais importantes por parte do intelecto, deve renunciar a todas as pretensões de apresentar o mundo tal qual ele é para a experiência imediata. Seria como render-se à acusação de Fausto "Vós destruíste o belo mundo". Mas, ao fazê-lo, ter em vista à obediência ao comando do mesmo espírito "Em teu próprio seio construí-lo-á novamente, mais poderoso e mais belo.". Deixa, claro, portanto, logo de saída que os três tipo de crença que pretende descrever

> "... não são clara e definidamente separados uns dos outros na vida real da maneira como a análise e a exposição os fazem. Destarte, nenhuma crença genuína é totalmente desprovida de sentimento, e quase toda crença da vida adulta é, em certa extensão, intelectual. Ainda assim, se é para fazermos mais que *viver* nossas crenças, se é para refletirmos sobre elas e chegarmos a conclusões a seu respeito, devemos lançar mão de análise e diferenciações. A questão sobre se o método analítico é justificável é na verdade a questão sobre se o pensamento vale a pena - se devemos empreender a construção de saber científico ou "voltamos a viver como animais".

Chama a atenção aqui a aguda consciência de Pratt acerca das questões que serão, posteriormente, retomadas pela fenomenologia.

Refere que, ao aplicar a distorcida, mas necessária, análise da crença, descobre-se que ela possui naturalmente três tipos distintos, aos quais, por conveniência, designa como: credulidade primitiva, crença intelectual e crença emocional. Descreve, então, em detalhes, o que entende por cada uma delas:

a) **Credulidade primitiva**: Esta crença se fundamentaria sobre uma aceitação ingênua do que se percebe, onde "existência é simplesmente presença" e onde, "presença e existência, e o que sempre está na consciência, é real". Exemplifica com o estágio do desenvolvimento infantil, onde, para a criança, o que se percebe é o que é, não havendo, ainda, qualquer distinção possível entre real e irreal, já que todo objeto da consciência seria aceito como dado e conteria este mesmo sentimento de realidade que, em idade de maior sofisticação, estaria restrito a apenas uma porção dos objetos mentais do sujeito. Outro exemplo fornecido, para ilustrar esta modalidade de crença, seria a crença infantil na autoridade.

> "Ela, a criança, aceita seja lá o que for que lhe digam, do mesmo modo que o recém-nascido aceita todo objeto mental como real. A possibilidade de dúvida ainda não penetrou na sua cabeça, de onde toda asserção que ela escuta vem tingida com o sentimento de validade". (p. 35).

Mas, o autor deixa claro como que esta credulidade primitiva não se manifesta apenas na infância, por que não só ela tenderia, num primeiro momento, a acreditar em tudo que ela vê ou em tudo que lhe dizem.

> "A mais primitiva e intocada natureza da mente é exemplificada pelo provérbio do homem do interior ou "marujo", a quem se pode "ir contar" o que bem aprouver sem medo de descrença. Apenas depois de fortes cabeçadas, muitos casos de decepção e desapontamento, é que a natural

credulidade com a qual todos nós começamos é modificada por um punhado de ceticismo - e mesmo no maior dos incrédulos, ela nunca é completamente superada". (p. 36).

Credulidade primitiva e autoridade estariam sempre relacionadas entre si, ambos os termos seriam correlativos, num certo sentido, já que autoridade pode ser tanto de um ser humano, como de uma coisa material percebida por meio dos sentidos e reconhecida como real. Este último caso seria, de fato, o mais bem delimitado exemplo de credulidade primitiva retida na vida adulta.

"Do berço ao túmulo, a percepção sensorial é uma força que coloca a dúvida fora de questão e nos força a assentir a realidade do objeto percebido. Eu não posso duvidar que o livro que vejo diante de mim está realmente lá. "Ver é acreditar". Isso é tão óbvio que Hume faz do sentimento que se apresenta como representação sensível o critério de toda crença. Com ele também apontou, uma das mais bem sucedidas maneiras de injetar vida nova em credos intelectuais fracos e incertos, é traze-lo para uma conexão próxima a alguma percepção animadamente sensível." (pp. 36-37).

Neste sentido, a credulidade primitiva dada pela sensorialidade seria, psicologicamente, da mesma natureza daquela aceitação ingênua de tudo que seria dito por outrem. Entretanto, o autor diferencia a crença na autoridade em dois sentidos distintos: uma primeira, que referir-se-ia à crença no que é apresentado ao sujeito, simplesmente porque lhe é apresentado; e uma segunda, na qual o tipo de argumento especial utilizado pela autoridade de alguém é conscientemente utilizado como razão para manutenção da crença. Neste último caso, não se trataria mais de credulidade primitiva, mas sim, daquilo que ele chamou de "crença intelectual". Esta segunda seria, psicologicamente, muito diferente daquela primeira.

b) **Crença intelectual**: Esta crença fundamentar-se-ia sobre argumentos, conceitos e asserções, geralmente bastante interconectados como o mundo real e só desponta depois de surgida a dúvida acerca dos elementos antes aceitos pela credulidade primitiva.

"Aduzir razões para a crença na existência de algo pressupõe a possibilidade de sua não existência. Daí, acreditar em coisas ausentes, e ainda mais em coisas pela própria natureza intangíveis e invisíveis, ser algo que não é imperioso em nossa natureza como a crença na realidade de nossas percepções. " (p. 38).

Neste caso, a imagem mental e, especialmente, o conceito, não carregariam seus "passaportes" consigo, tal como ocorreria na credulidade primitiva, e o sujeito seria compelido a buscar recursos em fontes estranhas à realidade-sentimento. Não haveria, aqui, uma mera aceitação dos objetos, mas sim, um saber sobre o que é aceito e sobre o porque de ser aceito. As representações mentais seriam associadas entre si, haveria uma conexão entre vários elementos percebidos e raciocinados, que, em sua maioria, seriam dados por uma espécie de autoridade, no sentido mais racionalista do termo, definido anteriormente.

"Nenhum homem é capaz de investigar mais que uma porção infinitesimal de seu universo, uma vez que todos nós, necessariamente e com razão, aceitamos a maioria dos fatos que nos são dados - em especial os científicos e históricos - pelos especialistas. Fazemos isto, no entanto, não do modo como a criança crê em tudo, nem como o crédulo ingênuo, que acredita por que "viu o

livro", mas porque nós temos razões - boas ou más - para acreditar no conhecimento e na fidedignidade do especialista." (pp. 39 e 40).

A credibilidade de uma crença racionalizada dependeria também da natureza do indivíduo que raciocina, sendo que a força da própria convicção intelectual também variaria consideravelmente em diferentes indivíduos e em diferentes crenças.

> "Pois, enquanto o conceito abstrato, ou a asserção racionalizada são, em si mesmos, comparativamente pobres em realidade-sentimento, podem ser tão interconectados e entranhados em nosso mundo "real" que a recusa em aceitá-los causaria estragos em nossas realidades aceitas, viraria todos os nossos hábitos de pensamento de ponta-cabeça, e não nos deixaria sequer um palmo de chão firme em que nos suster. Uma crença conceitual assim estabelecida é comumente mais difícil de remover, mais até que uma sustentada por uma experiência sensorial imediata. " (p. 40).

c) **Crença emocional**: Esta modalidade de crença retiraria sua força do campo do sentimento vital e variariam desde casos superficiais, movidos por desejos momentâneos e ocasionais, até a urgentes necessidades vitais. Em ambos os casos, sua força, sua propulsão e sua energia motriz seriam imensas ("o desejo é o pai do pensamento").

> "A emoção freqüentemente aumenta a vivacidade de uma idéia e acresce a ela tanta realidade-sentimento que quase lhe dá a mesma força de uma apresentação direta aos sentidos. Ela é, para a fé, o que as asas são para o pássaro; muitas crenças que, se abandonadas a seu próprio suporte lógico cairiam ao chão, são capazes de, pela mera força de seu imperioso sentimento, desafiar o poder da gravitação e duvidar." (op. cit. p.41).

Embora Pratt (1907) cite, para ilustrar, exemplos onde a paixão obstrui o julgamento, levando a conclusões rápidas e falsas acerca da realidade, ressalta também que, mais profunda ainda seria a convicção instintiva da existência de uma satisfação para os vários desejos orgânicos.

> "Para a criança que conheceu o prazer da comida e do calor, mas agora não os possui, a idéia do peito da mãe tem um colorido profundo de realidade-sentimento. Ele é muito real para ela; acredita nele porque precisa dele. Esta é a forma primitiva e a origem orgânica da "vontade de crer", que é vista em todas as tendências instintivas: fome, sede impulso sexual, necessidade de respirar, o desejo de ação, a urgência por contato social e integração humana, tudo está atrelado à crença inata de que é possível a sua satisfação." (p. 42).

Esclarece, então, que o uso do termo crença, aí, não seria uma extensão de seu sentido estrito, mas, literalmente: "a atitude mental de aceitação da realidade de um objeto dado". O objeto seria a coisa que satisfaria a necessidade ou impulso, e a idéia desta coisa deveria, obviamente, ser derivada de uma experiência prévia ou da instrução recebida de outros, antes que se pudesse dizer surgida a crença.

> "Porém, uma vez dada essa idéia, deriva da demanda instintiva a qual ela sozinha pode satisfazer, um sentimento de realidade que quase se iguala àquele de uma representação direta. O objeto desejado não está presente, mas o organismo insiste que ele existe em algum lugar, e que virá de algum modo. Ele *deve* ser real, portanto *é* real. O organismo exige que seus desejos sejam proféticos de realidade." (p. 42).

O fundo de sentimento vital seria, portanto, o porta-voz do organismo e seus instintos. Pratt (1907) ressalta que há muito se sabe o quanto as reações instintuais e irracionais do organismo freqüentemente são mais acertadas, mais rápidas e mais apropriadas que os resultados de uma escolha consciente. Advoga, para as crenças emocionais, a mesma propriedade, o mesmo tipo de adaptabilidade à situação presente, em suma, o mesmo tipo de sabedoria que são retiradas do fundo de sentimento vital, quando este dá voz ao organismo.

> "Tais crenças dificilmente são erradicadas através de argumentos. Suas raízes vão mais fundo em nossa parte biológica e orgânica do que muitas inflorescências vinda à luz da consciência." (p. 43).

Importante ressaltar, finalmente, que, para o filósofo, estas modalidades de crença não seriam, necessariamente, mutuamente excludentes e nem claramente separáveis uma das outras, mas o método analítico permitiria algumas diferenciações, ao menos em termos de reconhecimento dos aspectos predominantes em cada caso.

* * *

O três, segundo Bash (1964/1967), parece ser um número fundamental "quando o pensamento está dominado por representações acerca do determinismo somático dos fenômenos psíquicos" (p. 336). Para este mesmo autor, o quatro já seria um número fundamental de uma construção teórica mais independente, outorgando maior importância ao psiquismo. Curiosamente, esta relação tensional entre o três o quatro pode ser registrada nas proposições de Pratt (1907) acerca da crença religiosa.

Como se viu anteriomente, em sua primeira obra dedicada ao assunto da crença religiosa, Pratt (1907) estabelece uma concepção triádica acerca da mesma. Entretanto, no seu livro "*The religious conciousness - A psychological study*", publicado em 1921, ao analisar a crença em Deus, propõe uma concepção quaternária, descrevendo quatro tipos de crença religiosa, assim intitulados: 1 - autorizada (*authoritative*) ou habitual (que corresponderia àquela inicialmente chamada de crença perceptiva), baseada sobre a credulidade natural da mente; 2 - racional (que corresponderia àquela inicialmente designada de crença intelectual), pautada sobre formas de argumentos explícitos ou implícitos; 3 - emocional, sustentada sobre as experiências afetivas, usualmente de espécie mística; e 4 - volitiva (*volitional*), mantida pela vontade e pelo querer crer. Registra-se, portanto, que esta última categoria de crença desdobra-se como decorrência das constatações empíricas de Pratt (1921), ao analisar o material produzido nas respostas ao seu Questionário Pratt sobre Crença Religiosa, formulado a partir das concepções inicialmente descritas na sua primeira obra filosófica (Pratt, 1907). Em uma nota de rodapé (pp. 210), Pratt (1921) cita Peirce, que teria enumerado, em 1877,

quatro métodos de determinação da crença, e refere que sua proposição está de acordo com a de Brain, não tão genuína quanto à de Peirce, mas mais adequada aos objetivos de seu estudo.

Na obra escrita em 1907 - *"The Psychology of Religious Belief"*, Pratt, em nenhum momento cita Freud, Jung, Mauss ou Levy-Brühl. Entretanto, já na sua obra escrita em 1921 - "*The religious conciousness - A psychological study"*, estes são citados (Freud, 11 vezes; Jung, 3 vezes[31]; Levy-Bruhl, 2 vezes, e Mauss, 2 vezes), geralmente de maneira crítica. Conforme se pode ler em Ernest Jones (1961/1970), foi justamente a partir de 1909 que as idéias de Freud e Jung começaram a ser mais divulgadas na América do Norte, após a visita de ambos àquele continente. A convite de Stanley Hall, então presidente da Universidade Clark, ambos realizaram várias conferências nesta e noutras universidades americanas, que foram posteriormente publicadas de várias formas diferentes, na língua inglesa.

Em relação às concepções psicanalíticas de Freud, Pratt (1921) toma algumas de suas contribuições no sentido de ajudá-lo a estabelecer conexões entre as experiências conscientes e aqueles conteúdos típicos da vida subliminal, à qual Freud (1900-1901/1972) diferenciou entre pré-consciente e inconsciente. Tais conexões permitiriam preencher algumas lacunas em relação à compreensão do fenômeno religioso. Em vários momentos de sua obra, Pratt (1921) cita trechos da obra "A Interpretação dos sonhos" (Freud, 1989/1972), e está de acordo com ela nos seguintes pontos:

a) Pratt (1921) concorda com a concepção freudiana, citando Lipps (Freud, 1900-1901/1972), p. 650), de que o inconsciente se constituiria na base geral da vida psíquica. Ele cita integralmente essa passagem da referida obra de Freud:

> "O inconsciente é a verdadeira realidade psíquica; *em sua natureza mais íntima, ele nos é tão desconhecido quanto a realidade do mundo exterior e é tão incompletamente epresentado pelos dados da consciência quanto o é o mundo externo pelas comunicações de nossos órgãos dos sentidos."* (Freud, 1989/1972, p. 651).

b) O filósofo admite a concepção de que, sob a crença intelectual, haverá sempre aspectos de natureza afetiva, mesmo que inconsciente. Referindo-se ao modo como alguns respondentes (ao Questionário Pratt sobre Crença Religiosa) descreveram suas crenças, fundamentando-as sobre argumentos, lembra que:

> "De acordo com Freud, o desejo é sempre o nascedouro da crença; mas esse desejo é freqüentemente marcado ou escondido pelo crente. Um dos mecanismos mais comuns para ocultar esse desejo fundamental é a racionalização. Nós persuadimos a nós mesmos de que nossa crença é baseada na razão, quando, de fato, é apenas uma expressão do desejo." (Pratt, 1921, p. 217).

[31] De um modo geral, as citações de Jung aparecem acompanhadas das citações de Freud, pressupondo concepções semelhantes. O que é compreensível, considerando-se que, a esta época, Jung ainda compartilhava das mesmas idéias que Freud, inclusive aquelas relacionadas à origem da libido.

c) Tal como Freud e Jung, Pratt (1921) entende o valor da escuta como propulsora de efeitos terapêuticos, lembrando as observações e constatações empíricas dos mesmos em suas respectivas experiências clínicas e comparando-as com os efeitos da confissão, para aqueles que experimentaram experiências místicas;

d) Por último, Pratt (1921) reconhece alguma verdade no que Freud afirmou sobre a natureza simbólica dos sonhos normais e acredita que esta verdade também pode ser aplicada às visões do místico cristão - ou seja, tais visões são portadoras de algum simbolismo, resgatando algo do psiquismo mais profundo e, ao mesmo tempo, significando algo mais do que a mera influência sugestiva, dada pela sua educação religiosa.

Entretanto, o filósofo americano mostra-se crítico em relação aos "exageros" cometidos por Freud, ao considerar que: a) todo sonho seria apenas a realização de um desejo; b) a religião teria uma única origem, de natureza erótica; c) todo sonho seria de natureza simbólica. No seu entendimento, para cada um destes aspectos, Freud teria tomado uma parte da verdade e generalizado-a em demasia. Ou seja, ele entende que algumas crenças e manifestações religiosas têm, sim, sua origem relacionada a desejos eróticos, mas aponta várias outras fontes que não essa, também pertencentes ao que ele chamou de "fundo de sentimento vital". Da mesma forma, também admite que alguns sonhos buscam efetivamente a realização de um desejo, de uma maneira simbólica. Porém, acredita que a maioria dos sonhos não poderia ser explicada apenas por essa máxima freudiana. Tanto para os sonhos, quanto para as experiências místicas, Pratt (1921) admite uma complexa conjunção de fatores, de natureza fisiológica, psicológica e social.

Em relação às concepções da sociologia francesa, em Mauss e, especialmente, em Lévy-Bruhl, Pratt (1921) critica a sua respectiva formulação de que a origem da religião seria meramente social, reduzindo-a ao anacronismo, em continuidade à escola durkheimniana. Para o filósofo americano, Léwy-Bruhl teria sido o maior defensor do ponto de vista dicotômico que classifica de mentalidade pré-lógica a religião dos povos primitivos e de mentalidade positiva ou lógica a ciência dos povos civilizados. A seu ver, o antropólogo teria relegado a experiência religiosa à mera irracionalidade: entre os povos primitivos, ela seria resultante de representações coletivas originadas no "princípio de participação" e, portanto, alheia ao "princípio de contradição" e à verificação empírica, que caracterizam a racionalidade moderna. Registra-se, pois, que as posições de Pratt (1921) em relação ao pensamento de Léwy-Bruhl certamente não levaram em conta a obra completa do referido antropólogo e sociólogo francês. Afinal, como apontam Oliveira (1991) e Silva (1991/1999), foi mais para o final de sua vida que Léwy-Bruhl centrou-se no papel da afetividade na

mentalidade primitiva e, além disso, atenuou as diferenças dentre esta e a mentalidade positiva, afirmando que o espírito humano não tem como prescindir por completo a ambos os princípios, o lógico e o de "participação": "*La strucure logique de l'espirit humain est partout la même*" (citado por Silva, 1991/1999, p. 330). Comparando os primeiros escritos de Léwy-Bruhl com as concepções expressas em sua obra póstuma - "*Les Carnets de Léwy-Bruhl*", publicada em 1949, Silva (1991/1999) aponta como estas últimas estariam em aberta contradição com aquelas primeiras, concluindo que:

> "Mentalidade pré-lógica e mentalidade lógica acabam assim por constituir-se em "tipos ideais", a partir dos quais se podem compreender as mentalidades formadas em culturas diferentes." (p. 330).

De fato, Oliveira (1991) informa que, já em 1938, o antropólogo teria decidido descartar o caráter de lei da sua noção de participação, o que fica evidente na seguinte passagem da obra póstuma referida anteriormente:

> "Inicialmente, como tenho observado há longo tempo, é legítimo falar de participação e dei exemplos incontestáveis (dependência, símbolos, relações do indivíduo com o grupo social, etc.); não se trata, entretanto, de falar de uma lei de participação, lei que agora me dei conta que sou incapaz de fornecer um enunciado exato ou mesmo um pouco satisfatório. O que permanece, é o fato (não a lei) do sentimento que o 'primitivo' com muita freqüência tem de participações entre ele próprio e tais ou quais seres ou objetos ambientes, da natureza ou do sobrenatural, com os quais ele está ou entra em contato (...)" (Léwy-Bruhl, Carnets, pp. 77-8; conforme citado por Oliveira, 1991, p. 96).

É digna de nota, portanto, a aguda consciência de Pratt acerca desta generalização, que ele pode constatar antes mesmo que o próprio Léwy-Bruhl. Por outro lado, é compreensível que o antropólogo, a despeito do seu esforço por qualificar o lugar da afetividade na vida psíquica, não tenha podido romper tão drasticamente com o racionalismo predominante na antropologia e na sociologia de sua época. De qualquer modo, o seu propósito em procurar agregar à cognição uma carga de não racionalidade foi reconhecido, ainda em vida, pelo próprio Husserl, ao escrever-lhe uma carta autenticamente entusiasmada, após ter lido sua obra "*La mithologie primitive*". Na referida carta (Oliveira, 1991), Husserl, como genuíno fenomenólogo, teria preferido utilizar a expressão "mitologia dos primitivos", em vez de mitologia primitiva, considerando o "pré-lógico" de Léwy-Bruhl apenas um caso de lógica mais geral. Nesse sentido, para ele, os dados etnológicos, então apresentados por Léwy-Bruhl, mostravam como que o mundo para os primitivos também é dotado de "sentido e realidade a partir de sua vida intencional, de sua experiência, de seu pensamento e de seus valores" (citado por Oliveira, 1991, p. 153). Portanto, eles ilustra riam concretamente a concepção fenomenológica de que todo ser humano, individualmente, tem sua "representação de mundo", fazendo "sentir do interior uma humanidade fechada, viva e produtiva" e "compreender que ela tem o mundo em sua vida social uniformizada, e a partir dela um

mundo que não é para ela 'representação do mundo', mas o mundo verdadeiramente existente" (pp. 153-154).

3.3. O QUESTIONÁRIO PRATT SOBRE CRENÇA CRENÇA RELIGIOSA

Para a intelectualidade atual, recém ingressa no século XXI, questões que tangenciam a formulação "Você acredita em Deus?" são das mais tremendas e de uma intimidade brutal, remetendo a uma reflexão introspectiva sobre as extremas condições humanas de vida ou de morte. Isto, desde que se a encare frente a frente, em vez de se escorregar pela tangente, como se registra com muita freqüência entre os acadêmicos. Tanto quanto tremendas, tais questões podem ser embaraçosas, especialmente se formulada a um intelectual reconhecido pela sua formação racionalista e, ainda, num ambiente público. Entretanto, para a intelectualidade recém ingressa no século XX, quando se fervilhavam estudos diversos sobre o assunto por parte desta mesma intelectualidade, tais questões certamente não eram tratadas de maneira assim tão escorregadia. Essa condição, certamente, foi suficientemente estimuladora para J. B. Pratt que, visando uma pesquisa científica sobre o assunto, elaborou, em 1904, um extenso e intenso instrumento intitulado "Questionário Pratt sobre Crença Religiosa". Este instrumento é apresentado na sua obra, já referida anteriormente - *Psychology of Religious Belief* (Pratt, 1907), e teve como objetivo permitir a investigação dos fatores sobre os quais a crença religiosa se apoia. Nesta pesquisa, o filósofo propôs-se, como meta:

> " descobrir, se possível, a relação de argumento e de experiência irracional em relação à crença popular, e, mais particularmente, ter alguma idéia da prevalência de qualquer experiência real e vital interpretada pelo indivíduo como sendo um conhecimento imediato de Deus" (p. 232).

Entretanto, como se verá posteriormente, o instrumento foi aplicado, não só às pessoas comuns da Igreja, que representavam, portanto, a crença popular, mas também, em boa parte, em sujeitos pertencentes ao ambiente intelectual, visando atender a seus objetivos de comparar eventuais diferenças entre as modalidades de crenças predominantes em ambas as populações.

Nas páginas seguintes, apresenta-se a versão completa do referido questionário, conforme traduzido por Abreu e Silva (1998). Verifica-se que ele é composto de dez perguntas, sendo que as três primeiras foram elaboradas com alternativas de respostas e mais uma pergunta aberta complementar. Na formulação destas questões, entretanto, não fica explícito que o sujeito deva escolher uma ou mais opções, permanecendo, pois, uma certa ambigüidade que, do ponto de vista fenomenológico, acentua a riqueza do instrumento, que não se pretende fechado. As sete questões seguintes também são questões abertas, sendo que, as questões quatro, cinco, seis e nove, são acompanhadas de perguntas complementares,

QUESTIONÁRIO PRATT SOBRE CRENÇA RELIGIOSA[32]

Tem-se percebido, atualmente, que a religião, como uma das coisas mais presentes na vida de ambos, a comunidade e o indivíduo, merece estudo mais detalhado e extenso. Tal estudo pode ser de valor apenas se for baseado nas experiências de muitos indivíduos. Se você for favorável a esse tipo de estudo e desejar participar dele, faça a gentileza de escrever as respostas às seguintes questões

Por favor, responda às questões em toda a sua extensão e detalhadamente. *Procure não oferecer generalizações filosóficas, mas sua própria experiência pessoal.*

1 - O que a religião significa para você pessoalmente? É
(*1*) Uma crença de que algo existe?
(*2*) Uma experiência emocional?
(*3*) Uma atitude geral da vontade favorável a Deus ou favorável à retidão?
(*4*) Ou qualquer outra coisa?
Se a religião tem vários elementos, qual é para você o mais importante?

2 - Ao dizer Deus, o que você quer dizer com isso?
(*1*) Se Ele for uma pessoa, o que você quer dizer com Seu ser uma pessoa?
(*2*) Ou é Ele apenas uma força?
(*3*) Ou é Deus uma atitude do universo favorável a você?
Como você apreende Sua relação com a humanidade e com você pessoalmente?
Se sua posição sobre as duas relações for incerta, por favor declare esse fato.

3 - Por que acredita em DEUS? É
(*1*) Com base em algum argumento?
Ou (*2*) porque você experimentou Sua presença?
Ou (*3*) Com base na autoridade, tal como a Bíblia ou alguma pessoa específica?
Ou (*4*) Com base em alguma outra razão?

Se você acredita em Deus com base em várias razões, por favor indique cuidadosamente a ordem de sua importância.

4. Ou você não *acredita* em Deus, tanto quanto que fazer *uso* Dele?
Aceita você Deus não tanto como um Ser real existente mas de preferência como um ideal pelo qual se vive?
Se você devesse tornar-se inteiramente convencido de que Deus não existiu, faria isto uma grande diferença em sua vida - seja em felicidade, moralidade, ou outros aspectos?

5. É Deus algo muito real para você, tão real como um amigo terreno, embora diferente?
Sente você que já experimentou Sua presença? Se for o caso, por favor descreva o que você que dizer com "experienciar Sua presença". O que é uma tal experiência?
Quão vaga e quão distinta é ela? De que modo ela o afeta mental e fisicamente?
Se você não teve essa experiência, aceita o testemunho de outros que reinvindicam ter sentido a presença de Deus diretamente? Por favor, responda a esta questão com o maior cuidado e com o máximo possível de detalhes.

6. Você reza? E, se for o caso, por que? Quer dizer, é puramente por hábito e costume social, ou você de fato acredita que Deus ouve suas preces?
Em suas preces você é unilateral ou bilateral - isto é, sente você que recebe algo de Deus em suas preces - tal como força ou o espírito divino? É a oração uma comunhão real?

7. O que significa para você "espiritualidade"?
Descreva uma pessoa espiritual típica.

8. Você acredita na imortalidade pessoal?

9 . Aceita você a Bíblia como *autoridade* em questões religiosas? É sua fé religiosa e a vida religiosa baseada nela? Se for o caso, de que modo sua crença em Deus e sua vida favorável a ELE e aos companheiros humanos seria afetada pela perda da fé na *autoridade* da Bíblia?

10 . O que significa para você uma "experiência religiosa"?

---

[32] Tradução elaborada, em 1998, por Norberto Abreu e Silva Neto sobre o instrumento de J. B. Pratt, de 1904, tal como fora impresso aos respondentes, e publicado no livro editado por Brown (1973, pp. 123-125), com as respostas de William James, um dos sujeitos da pesquisa realizada por Pratt. O questionário, na sua primeira versão, é apresentado também no Apêndice da primeira obra de Pratt (1907), *The Psychology of religious belief*. Optou-se pela versão impressa aos respondentes, por incluir as orientações quanto ao modo de respondê-lo.

levando o sujeito a refletir sobre temas relacionados à pergunta principal. Todas as perguntas do referido questionário são dirigidas à segunda pessoa do singular, visando obter um relato mais pessoal e subjetivo do respondente, coerentemente com a orientação que precede o conjunto de questões e ressaltando-se a importância em evitar que generalizações de cunho filosófico se sobreponham à experiência pessoal. O próprio autor reconhece, contudo, que o simples fato de se deparar com uma questão formulada já tende a colocar a mente num estado teórico e não usual, influenciando consideravelmente as respostas dos sujeitos.

Note-se, ainda, que o questionário foi dirigido a pessoas que acreditavam em Deus, mais especificamente cristãs, haja visto o modo como são formuladas as questões e os aspectos a que cada uma delas se refere. Entretanto, constata-se um esforço de não se dirigir apenas a uma modalidade específica de cristianismo, na medida em que os termos empregados nas questões procuram contemplar aqueles geralmente utilizados em diferentes religiões cristãs - catolicismo, protestantismo, dentre outros (vide, por exemplo, a questão seis, onde são empregados os verbos: rezar, orar, fazer preces).

Supõe-se, pela extensão e conteúdo do questionário, que a predisposição dos sujeitos para respondê-lo é fator primordial, na medida em que traz questões existenciais que vão exigir-lhe atitude emocional favorável à auto-análise. A maior riqueza do instrumento, portanto, do ponto de vista fenomenológico, consiste exatamente no grau de mobilização subjetiva que necessariamente acompanharia as reflexões suscitadas a cada pergunta.

Pratt (1907) refere que, em sua pesquisa, desejava obter uma amostra que não representasse grupos extremistas ou religiosos excêntricos, pois isso poderia dificultar suas análises sobre o "valor das respostas" ao questionário. Por outro lado, desejava alcançar um grande número de pessoas típicas da comunidade, o que também não seria tarefa fácil, na medida que as pessoas comuns não apreciariam muito participar de uma pesquisa como essa, para expressar suas idéias e pensamentos. Normalmente, tais pessoas consideram que não vale à pena responder a um questionário tão extenso e acreditam não ter nada importante a ser falado. Mas, para ele, estas seriam justamente as pessoas ideais para sua pesquisa, por serem naturalmente mais expontâneas, sem o perigo de que recorram a concepções mais teóricas. Lamentávelmente, o filósofo enviou boa parte dos 550 (quinhentos e cinqüenta) questionários pelo correio, recebendo de volta, devidamente respondidos, apenas 83 (oitenta e três). Deste total, três não acreditavam em Deus, dois eram respondentes excêntricos e um forneceu respostas não passíveis de análise segura. Estes foram desprezados, restando, para sua análise final, 77 (setenta e sete) respondentes. Reconhecendo a não representatividade de sua amostra e respectiva impossibilidade de generalização das análises decorrentes, ele utiliza, inclusive, a mesma expressão anteriormente empregada por Charles Peirce - "*a fair sample*", relativizando a extensão e a validade mais significativa de suas próprias análises.

A partir de suas análises, Pratt (1907) estabeleceu três grupos: 1. Aqueles "que dizem acreditar em Deus a partir de sua idéia primordial de autoridade ou por meio do hábito ou inércia" (p. 235); 2. Aqueles cujo "tipo de crença está explicitamente baseado em algum tipo de argumento" (p. 239); e 3. Aqueles cujas crenças em Deus se pautam sobre propriedades retiradas do fundo de sentimento vital, ou seja, as crenças emocionais. Esta última modalidade predominou tanto entre as pessoas religiosas comuns como entre os intelectuais. Em comparação com as pessoas comuns, os intelectuais tenderam a apresentar mais argumentos racionais para sustentação de suas respectivas crenças. O filósofo registrou também que a primeira modalidade de crença (a primitiva) apresenta-se entre os adultos de uma maneira bastante específica, aproximando-se de maneira quase imperceptível da segunda modalidade - o da crença intelectual. Ou seja, a autoridade dada pela força ou hábito é geralmente acompanhada de elementos que poderiam ser chamados de quase racionais.

Estes resultados, aqui rapidamente resumidos, são apresentados e discutidos detalhadamente no oitavo capítulo - *Types of belief in mature life* do seu livro "*The psychology of religious belief*" (pp. 231 a 261), no qual procede-se o que se poderia chamar de uma verdadeira descrição fenomenológica. Pratt (1907) não se preocupou em descrever o fenômeno da crença religiosa apenas em sua extensão e distribuição meramente quantitativa. Muito mais que isso, procedeu a uma análise qualitativa detalhada, apontando as várias nuanças pelas quais o fenômeno da crença religiosa se apresenta nas respostas ao seu referido questionário. Além disso, em vários casos, visando alcançar uma melhor compreensão das respostas, fez contatos pessoalmente ou por carta com vários respondentes, por meio dos quais procurou aprofundar e esclarecer alguns pontos sobre suas respectivas respostas.

Interessante também é o fato de que um dos sujeitos que participaram da pesquisa realizada por Pratt foi justamente William James, cujas respostas foram valiosas para o estudo citado, e algumas delas são freqüentemente citadas durante a análise referida anteriormente[33].

* * *

As análises de Pratt (1907) sobre o fenômeno da crença religiosa são aprofundadas mais tarde, em "*The unconsciousness*" (Pratt, 1921), ampliando-se seu estudo inicial tanto num sentido vertical, levando em conta o ciclo vital (a história de vida do sujeito e suas respectivas vicissitudes) como também num sentido horizontal, considerando aspectos da religião e da crença religiosa em contextos bastante diferentes do americano, principalmente os da Índia. Retoma boa parte do material obtido com as aplicações do seu Questionário sobre Crença Religiosa e propõe, além dos três tipos de crenças descrita em 1907, uma quarta modalidade,

[33] As respostas completas fornecidas por William James foram publicadas, posteriormente, em dois momentos: originalmente, em "Cartas de William James", por iniciativa de seu filho Henry James (1926), dezesseis anos após o seu falecimento, datado de 1920; e, posteriormente, no livro "*Psychology and Religion - Selected Readings*", editado por Laurence Binet Brown (l973).

contemplando uma prática ou moral promotora daquilo que seria mais elevado do ponto de vista ético. Tal modalidade tenderia a ser mais tardia no desenvolvimento humano, caracterizando a maturidade. Além disso, propõe-se a analisar a conversão religiosa, descrevendo duas modalidades mais comuns: a conversão súbita, exemplificada por grandes vultos da Igreja e da literatura, e a conversão gradual, mais freqüentemente vivida pelas pessoas comuns. Ilustrando a primeira modalidade, Pratt (1921) apresenta uma descrição e análise bastante interessante do modo como se deu o processo de conversão em L. Tolstoi e em Devendranath Tagore, dentre outros. Os sete últimos capítulos da referida obra são dedicados ao exercício de estabelecer-se as diferenças entre adoração objetiva e adoração subjetiva e respectivas decorrências para uma melhor compreensão do misticismo.

Para o trabalho apresentado aqui, entretanto, pouco se poderá considerar a partir desta segunda obra de Pratt (1921), na medida em que, devido ao recuo no tempo em que foi escrita, só foi possível obtê-la muito recentemente, quando as análises do material empírico já estavam bem avançadas e o tempo para conclusão do doutorado já bastante exíguo. Num outro momento, tais estudos poderão, com certeza, tornarem-se mais aprofundados.

CAPÍTULO 4

O MÉTODO DE RORSCHACH: CONCEPÇÕES BÁSICAS E PERSONALIDADE

"De um ponto de vista lingüístico, o místico é aquele
que (...) realiza continuamente experiências lingüísticas
destinadas a sondar se a linguagem pode ser usada para tornar
manifesto o que permanece escondido pelo seu uso cotidiano."
Massimo Baldini

Para além de um discurso sintagmaticamente estruturado, o Método de Rorschach convida a uma tarefa lingüística de cunho paradigmático. A origem do *Psychodiagnostik* (Rorschach, 1921/1974) - título original[34] da obra publicada pela primeira vez em 1921, o fascinante método que leva o nome de seu próprio autor constitui, até os dias de hoje, um grande enigma e, segundo o biógrafo Ellenberger (1954/1967), já o era também para alguns contemporâneos de seu próprio criador, levando Kuhn a caracterizá-la como um verdadeiro monolito erguido entre a literatura psiquiátrica da época.

Vários autores referem que o primeiro emprego das manchas de tintas, como material psicológico, teria sido descrito num livro intitulado *Kleksographien*, publicado em 1857, em Tubinga, Alemanha, de autoria do psiquiatra Justinus Kerner, ao qual Ellenberger se refere como "aquele extravagante médico alemão e poeta romântico", mas que, no dizer de Klopfer e Kelly (1942/1974), poderia ser considerado, sob muitos aspectos, o percursor da psiquiatria moderna. Kerner teria descoberto as possibilidades encerradas no emprego das manchas de tintas de forma acidental e, ao observá-las, teria notado como elas assumiam diversas formas, que o impressionavam por seus raros significados. Então, logo começou a produzi-las deliberadamente, abrindo sua investigação e experimentação um caminho novo que incendiou a imaginação pública, provocando uma verdadeira mania pelas manchas. "A mais interessante observação de Kerner", afirmam os referidos autores, "foi que lhe pareceu impossível produzir manchas de tintas seguindo-se um plano preconcebido, pois as manchas de tintas tendiam a impor seu sentido e significado ao produtor." (p. 23). O excêntrico psiquiatra teria, então, experimentado "o poderoso jogo recíproco entre os traços objetivos das manchas de tinta e as projeções pessoais do observador, que ainda hoje constitui, para todos, a mais forte experiência no primeiro encontro com o material do Rorschach." (p. 23). Ainda segundo Klopfer e Kelly (1942/1974), Kerner não teria chegado "a compreender por completo que este jogo recíproco produzia resultados diferentes em pessoas distintas, nem tampouco a reconhecer a significação de tais diferenças como fundamento para um método de diagnóstico da personalidade." (p. 23).

---

[34] "Psicodiagnóstico". Informa Morgenthaler (1954/1967) que o manuscrito original encaminhado à Editora levava o modesto título "Método e resultados de um experimento diagnóstico baseado na percepção (Interpretação de formas casuais)" e que foi necessário todo um trabalho de convencimento para que seu autor autorizasse a mudança do título, conservando o proposta original como subtítulo complementar.

Curiosamente, em sua respectiva biografia levada a termo por Seeber (1975/1999), além de poeta romântico, Justinus Kerner é descrito como tendo sido "médico e pesquisador do *lado obscuro* da natureza" (p. 5) e um verdadeiro "feiticeiro da personalidade" (p. 7). Ligado à corrente então muito propagada em seu meio, qual seja a da "força curadora do 'magnetismo animal'" (p. 6), Kerner chegou a publicar uma obra clássica de ocultismo e parapsicologia, intitulada "*Die Seherin von Prevorst*" (A vidente de Prevorst), relacionando aparições que se situariam para além "da experiência perceptível pela inteligência e pelos sentidos" (p. 6). Segundo o referido biógrafo, os borrões de tinta eram um dos *hobbies* de Kerner na velhice, e que "manchavam por vezes as cartas e manuscritos do quase cego poeta" (p. 4). Assim, obtinha maravilhosos quadros e imagens, verdadeiros "demônios" com os quais, em versos esclarecedores, ele se divertia[35]. Também Jung (1981/1998), em suas conferências sobre os fenômenos espíritas, refere-se às experiências de Justinus Kerner, que teria escrito um tratado sobre o contato com o mundo dos espíritos, por meio de movimentos automáticos de mesa, sob o sugestivo título alemão*: "Die somnambülen Tische. Zur Geschichte und Erklärung dieser Erscheinungen*", em 1853.

Conforme apontado por Ellenberger (1954/1967), milhares de crianças suíças teriam brincado com as *kleksografías*, dentre elas também o próprio Rorschach, mas este não teria se limitado a realizar borrões ou a contemplar aqueles feitos por outras pessoas. Teria, sim, demonstrado sua originalidade ao procurar examinar as reações de crianças e de adultos perante as manchas de tinta e ao compará-las umas com as outras, com bases em tais reações.

De qualquer modo, entre aquele primeiro emprego das manchas de tintas, realizados experimentalmente por Justinus Kerner, e a emergência do Psicodiagnóstico, em 1921, outras tentativas ocorreram, no emprego do método, para fins de estudos psicológicos. Assim, Binet (conforme citado por Klopfer & Kelly, 1942/1974) e Simon (conforme citado por Anzieu, 1961/1979), em 1895, e, mais tarde, em 1910, Whipple (conforme citado por Klopfer & Kelly, 1942/1974), teriam sugerido o uso das manchas de tinta para o estudo de diversos traços de personalidade. Este último chegara a publicar, pela primeira vez, uma série padronizada das manchas de tinta, a partir do que teria seguido-se uma série de estudos concernentes ao assunto, todos eles tendo como parâmetros aquilo que o sujeito via, ao observar as manchas, considerando-as como uma prova de imaginação. Ainda, em l910, segundo Anzieu (1961/1979), o psicólogo russo Rybakoff teria publicado um Atlas de oito manchas com as quais avaliava a força, a riqueza e a acuidade da imaginação. E também Bartlett (conforme citado por Anzieu, 1961/1979), na Inglaterra, em l916, teria sido o primeiro a introduzir as cores na técnica das manchas. Tudo indica, entretanto, que Rorschach não tinha ainda ouvido

[35] Uma compilação das assim chamadas "*klecksografias*" é ainda hoje conservada em manuscrito no Museu Nacional Schiller em Marback.

falar em seus antecessores quando começou a realizar suas primeiras pesquisas, as quais resultaram, posteriormente, no seu Psicodiagnóstico.

Chega a ser extraordinário saber, por exemplo, que, em sua juventude, Rorschach teria recebido dos colegas o apelido de *Klex*, que significa, justamente, mancha de tinta, borrão. Não se sabe se o apelido teria vindo em alusão aos "rabiscos" do pai, que era pintor, ou ao gosto do filho pelo desenho - Rorschach tinha dons artísticos, ou se pelo seu gosto especial pela *Klecksographie*. O fato é que, mais tarde, como médico psiquiatra, ele é reencontrado, nos hospitais, apresentando manchas de tintas para seus pacientes - agora procedendo com espírito clínico e científico - e comparando as respostas destes com as de pessoas normais.

Se, de um lado, os antecedentes relacionados anteriormente ajudam a compreender, pelo menos em parte, o enigma do Método de Rorschach, por outro lado, é também verdade que não tira o mérito de sua originalidade, pois o seu *Psychodiagnostik* apresentou completa mudança de acentuação, que deixou de ser sobre o conteúdo, mais ou menos imaginativo das respostas do sujeito, para se dar sobre certas características formais das produções conceituais.

O seu interesse, portanto, não se apoiou tanto no que o sujeito via, mas muito mais na maneira com que ele manuseava o material de estimulação. O jogo recíproco entre as características estruturais do material estimulante e a estrutura de personalidade do sujeito reflete-se em certas categorias formais, que descrevem as características das formações conceituais e que são estabelecidas pelo *Psychodiagnostik* como fundamento de um método para o diagnóstico da personalidade (Klopfer & Kelly, 1942/1974).

Atualmente, encontra-se uma bibliografia extremamente vasta acerca do Método de Rorschach - são milhares de trabalhos publicados, centenas de grupos e associações científicas que se dedicam a seu estudo, uma enorme quantidade de revistas especializadas. Sem dúvida, todos os trabalhos que se seguiram à genial criação do Método contribuíram e têm contribuído para seu respectivo aprofundamento e aperfeiçoamento, seja em termos da técnica de aplicação, seja em termos da apreciação de seus resultados. Entretanto, conforme bem o aponta Miralles (l967), ao prefaciar a versão espanhola da obra "Herman Rorschach: Obras menores e inéditas", recopiladas por Bash (1964/1967), há de se reconhecer também que toda essa extraordinária difusão da prova, acompanhada das discussões em torno de seus diversos aspectos psicológicos, diagnósticos, bem como de sua validade em geral, como procedimento científico ou como técnica projetiva, tem contribuído muito mais para ocultar a própria gênese do método e as relações desta com a personalidade do seu próprio criador. Considerando-se os objetivos do trabalho aqui proposto, é fundamental o resgate desta gênese e, principalmente, dos pressupostos que estariam na base da mesma.

Conforme acentua Ellenberger (1954/1967), a morte prematura de Rorschach, arrebatando-o apenas nove meses após a publicação de seu Psicodiagnóstico, impediu-o de continuar apresentando e desenvolvendo seus descobrimentos, que, a essa época, tomava já

uma nova direção e abrigava grandes esperanças em novos e extraordinários rendimentos científicos. Além disso, as difíceis circunstâncias nas quais se deu a emergência do referido livro (que são suficientemente descritas no artigo necrológico de Morgenthaler, (1954/1967)), acabou levando-o a ser de leitura e compreensão bastante difícil e ainda contendo uma exposição bastante incompleta dos respectivos fundamentos do Método. Essa incompletude acabou favorecendo uma evolução posterior quase independente do mesmo, após a morte de seu criador, e promovendo uma distância cada vez maior na conexão entre as idéias originais de Rorschach e o método que levou seu próprio nome. Assim, muitos ignoram, por exemplo, que Rorschach, além de inventar o referido método, foi também um profundo pensador e investigador da natureza humana. Convencido de que uma consideração profunda acerca da significação original do Psicodiagnóstico poderia promover o descobrimento de novas possibilidades do teste e render frutos em diversos setores da Psicologia, Ellenberger (1954/1967) propõe-se à difícil tarefa de esclarecer seu significado original, a partir de uma tripla investigação, dedicada à vida, à personalidade e às idéias de Hermann Rorschach. É, principalmente, a partir deste, algumas vezes complementando-o com outra contribuição, encontrada também na obra organizado por Bash (19541967), que se desenvolverá, a seguir, um exercício de maior estreitamento das conexões entre o inventor e sua invenção.

4.1. O INVENTOR E SUA INVENÇÃO

Hermann Rorschach nasceu em Zurich, em 8 de novembro de l884, tendo sua infância transcorrida em Schaffhausen. Era o filho mais velho de um pintor e professor de desenho, que veio a falecer em 1903, época em que Rorschach encerrava seus estudos na escola secundária de Schaffhouse e onde o pai ensinava deste 1886. Muito bem dotado para o desenho, por um tempo hesitou entre a carreira artística e a carreira médica. Acabou optando pela segunda, com a ajuda do grande biólogo Haeckel. Estudou medicina em diversas universidades, como de hábito naquela ocasião, mas a maior parte de sua carreira deu-se em Zurich, e logo passou a ser médico assistente nas clínicas de Münsterlingen, Münsingen Y Waldau.

Durante sua formação em medicina, Rorschach teria encontrado, no ambiente universitário, uma autêntica revolução psiquiátrica e, certamente, entusiasmado-se bastante com ela. As idéias de Freud, após dez anos rechaçadas e/ou ignoradas, agora passavam a ocupar o primeiro plano de interesse entre vários psiquiatras. O inconsciente já não era mais considerado mera abstração filosófica, mas, sim, poderosa energia que manifestava-se sob a forma de sonhos, atos falhos, chistes e crises de histeria, fenômenos obsessivos e estados de angústia. Também Jung havia descoberto um método para descobrir representações inconscientes, por meio da prova de associação de palavras, e, junto com Bleuler, introduziu a interessante novidade de aplicar os conhecimentos psicanalíticos e a referida prova nas

investigações da psicose (e não apenas das neuroses, como, inicialmente, havia feito Freud). Conforme ressalta Ellenberger (1954/1967, p. 31), embora as premissas teóricas que orientavam tais métodos fossem ainda praticamente inaceitáveis naquela época "de uma psiquiatria materialista e de orientação exclusivamente organicista", eles permitiam decifrar "as aparentemente 'absurdas', 'incompreensíveis' e 'insensatas' idéias dos pacientes psicóticos".

Mais tarde, na Rússia, país pelo qual nutria profunda admiração e interesse especial, Rorschach fez várias amizades interessantes, destacando-se a que travou com Eugen Minkowski (aproximadamente, em 1910). Por volta de 1911, teve como mestre Konrad Gehring, com quem passou a colaborar no trabalho exploratório, com os próprios alunos, de aplicação das manchas de tintas, formadas por borrões na folha dobrada. Rorscahch discutia com o Mestre os resultados das experiências, nas quais procuravam observar se os alunos mais avantajados possuíam mais fantasias do que os menos avantajados intelectualmente. Mas acabou abandonando tais experimentos para dedicar-se cada vez mais à psicanálise.

De fato, entre 1909 e 1913, em Zurich, constituía-se um grupo psicanalítico, ao qual pertenciam: Eugen Bleuler, C. G. Jung, Alphons Maeder, Ludwig Binswanger, Oskar Pfister, dentre outros. Rorschach teria aderido-se ao grupo, publicando em seguida, numa das primeiras revistas psicanalíticas da época (*Zentralblatt fur Psychoanalyse*), algumas referências, notas e críticas. Em alguns destes trabalhos, utilizava como método auxiliar o teste de associações de palavras, de Jung.

Durante o período em que esteve em Münsingen, no ano de l913, Rorschach tomou conhecimento de algumas seitas bastante curiosas e, mais especialmente, do fundador de uma delas, conhecido como Binggeli, ao qual dedicou um estudo bastante detalhado, chegando a visitá-lo em seu povoado. Voltando à Suíça, mais tarde, continuou seus estudos acerca do assunto. Informa Ellenberger (1954/1967) que Rorschach estava convencido de que o estudo acerca das seitas suíças haveria de se constituir a obra máxima de sua vida. Seus estudos sobre o assunto foram reconhecidamente ricos e interessantes, permitindo-lhe traçar um quadro geral das seitas religiosas suíças e resultando numa excelente síntese de psicologia religiosa, sociologia, psicopatologia e psicanálise.

Em 1919, com a criação de um novo grupo psicanalítico, seu amigo Emil Oberholzer é nomeado presidente e o convida para assumir a Vice-Presidência. As primeiras sessões do grupo foram dedicadas à psicopatologia da religião e, nelas, Rorschach apresentou os casos Bingelli e Unternährer, este último também famoso fundador de uma seita. Rorschach encontrou neste grupo uma atmosfera muita mais aberta do que na Sociedade Suíça de Psiquiatria e suas idéias foram acolhidas com muito mais interesse.

Conforme se constata nas correspondências trocadas com Morgenthaler (1954/1967), referidas no artigo necrológico mencionado anteriormente, Rorschach mantinha uma atitude bastante crítica em relação à tendência "fechada" de alguns grupos psicanalistas, e propunha-

se a formar, junto com outros colegas, uma espécie de grupo de frente de oposição àqueles, sob pena de transformar-se a psicanálise numa espécie de "catecismo pleno de dogmas". Assim, insistia com o amigo, que se mostrava resistente a fazer parte de uma sociedade psicanalítica, a fazer parte deste grupo, justamente por criticar as posições exclusivistas que várias delas assumiam perante as questões de psicologia e psicopatologia, apresentando os seguintes argumentos: "precisamente aqueles médicos que conhecem a fundo outros métodos e que sentem sobre eles o devido respeito científico, haveriam de ser encarregados de 'educar' a psicanálise" (p. 103). Rorschach entendia que a psicanálise estava repleta de conceitos alijados da fisiologia, que o tempo haveria de aclarar e fixá-las: Argumentava que isso não se daria mediante congressos ou através da literatura, "pois aí cada qual fala seu próprio idioma e os conceitos levam mais uma existência espectral" (p.103). Mas, uma sociedade que se reunisse pelo menos uma vez por mês, talvez fosse capaz de fazer algo a respeito. Tal atitude crítica de Rorschach com relação a alguns aspectos da psicanálise confirma-se em depoimento, oferecido por sua esposa, Olga Rorschach (1943/1967), também num artigo necrológico[36], publicado na mesma obra organizada por Bash. Neste depoimento, ela acentua que Rorschach não aceitava todas as suas afirmações de Freud, considerando a psicanálise "tão somente como um método terapêutico com indicações precisas" e "opondo-se decididamente à tendência então dominante de aplicá-la a todas as questões da vida e inclusive à literatura", pois "via nisso um risco de castração do espírito humano, de nivelação, de supressão da bipolaridade, esta premissa necessária à toda dinâmica." (p. 95).

Até 1917, Rorschach trabalhava animadamente com o firme propósito de escrever uma obra baseada na vasta documentação recopilada acerca das seitas suíças. Entretanto, após tomar conhecimento do trabalho de investigação do jovem Szymons Hens, que havia estudado em Zurich durante os anos de l912 a 1917 e trabalhado um certo tempo em sua policlínica médica, renunciou de pronto àqueles propósitos e começou a trabalhar com muito entusiasmo e zelo em seu teste de manchas de tinta. Afirma Ellenberger (1954/1967) que o trabalho de Hens teria recordado a Rorschach os seus experimentos anteriores, fazendo com que as idéias daquela época, mantidas mais ou menos inconscientes até então, se fizessem agora plenamente claras. Na verdade, Rorschach viu-se menos inspirado pelos resultados apresentados por Hens, do que pelas perguntas que ficaram em aberto, dentre elas:

> "Certos sujeitos interpretam toda a mancha de tinta e outros somente detalhes - este fato terá algum significado? Todas as manchas eram em preto e branco - que resultados seriam obtidos com manchas coloridas? Este método serviria para o diagnóstico das psicoses?" (Anzieu, 1961/1979, p. 48).

[36] O referido artigo corresponde a uma conferência pronunciada por ocasião da IC Assembléia da Sociedade Suíça de Psiquiatria, realizado em 1943.

A partir daquele momento, então, Rorschach passou a dedicar-se intensamente ao novo trabalho. Num curto espaço de tempo - um pouco mais de três anos, e, ainda, paralelamente a todas as demais funções na Sociedade Psicanalítica, ao seu trabalho acerca das seitas suíças e, ainda, como chefe clínico do hospital, trabalhou na elaboração das lâminas, nas suas respectivas aplicações a pacientes e a pessoas normais, redigiu o livro, além de preparar e acompanhar a sua difícil publicação, concluída finalmente em 1921.

A obra surgiu, portanto, longe das universidades, dos laboratórios e das bibliotecas, em uma pequena clínica de neuropsiquiatria. Segundo seu biógrafo, isso explicaria, pelo menos em parte, o chamado "enigma de Rorschach", certamente exagerado, devido à crença preconceituosa dos europeus de que não seria possível nenhum trabalho científico fora da Universidade. Afinal, a falta de relações de Rorschach com outros cientistas e também a sua carência de formação especializada foi exagerada. Apesar de jamais ter sido médico assistente em Borghölzli, como muito de seus colegas à época, conhecia Bleuler, Monakow, Jung, Ludwig Binswanger, Eugen Minkowski, o grupo psicanalítico suíço, diversos filósofos e teólogos, inclusive da Rússia. "Seu espírito vivo e desperto", afirma Ellenberger (1954/1967), "logrou inúmeros estímulos a partir das conversas com tais homens, assim como o diálogo com outros menos eminentes, porém doutos e com personalidade própria, como era, por exemplo, Fankhauser." (p. 49). Além disso, Rorschach conhecia muito bem a literatura psiquiátrica e psicanalítica da época, possuindo grandes conhecimentos também em outros setores - arte, etnografia, história das religiões e da literatura russa, dentre outros. Tudo isso, certamente, o equipava para a sua genial criação.

Partindo do princípio de que "nada existe de mais enigmático para a própria personalidade criadora do que o processo de criação", na medida em que "enquanto a consciência se acha ocupada com certos problemas, o inconsciente pode seguir seus próprios caminhos, caracterizados por inspirações súbitas, sonhos, o pelo efeito catalizador de uma feliz casualidade que constele e plasme o que vinha formando-se no inconsciente" (p. 50), Ellenberger (1954/1967) entende que, enquanto Rorschach se ocupava com afã do mecanismo de alucinações reflexas (tema de seu doutorado), da psicanálise e da sociopsicopatologia das seitas suíças, "seu insconsciente se ocupava de outros temas que constantemente aflorava, para voltar a abandoná-los temporariamente, até que se sedimentaram por último no Psicodiagnóstico." (p.50). Propõe-se, portanto, a explorar, na história de Rorschach, os principais elementos que caracterizariam os seus "sendeiro inconsciente" e "sendeiro consciente". Ambos teriam desencadeado-se, finalmente, na abordagem direta ao problema básico e, por isso, Rorschach o resolveu aparentemente tão rápido, elaborando o seu famoso Método. Neste trabalho, relacionar-se-á apenas resumidamente, alguns elementos destacados por Ellenberger e que permitem estabelecer relações entre os estudos desenvolvidos sobre as seitas suíças e o referido Método.

Rorschach tinha, segundo seu biógrafo, consciência da importância de suas idéias, embora só falasse sobre as mesmas quando já absolutamente seguro de que mereceria atenção. Com relação ao seu próprio itinerário religioso, poder-se-ia supor que ele "sentia um profundo respeito diante dos enigmas do Universo, da vida e do homem." (p. 48). Neste sentido, teria sido uma pessoa religiosa, embora aparentemente não tivesse dado muita atenção à religião convencional e suas práticas. "Como certos filósofos do Romantismo alemão, imaginava uma corrente espiritual fluindo através dos séculos e expressando-se de modo múltiplo na vida dos povos e dos indivíduos humanos." (p. 48). Enquanto estudioso, teria ele uma preocupação em achar uma chave para decifrar e compreender todas estas múltiplas formas de manifestação e, em sua opinião, esta seria possível de ser encontrada justamente no âmbito da fantasia criadora. Ao final de sua vida, teria acreditado encontrar a solução definitiva para tais problemas, que teria exposto, segundo seu biógrafo, de forma bastante incompleta, na sua obra mais importante, justamente o seu Psicodiagnóstico. A sua morte prematura o teria impedido de divulgar todas as idéias que já nutria a respeito do assunto. Estas colocações de Ellenberger podem também ser confirmadas no seguinte trecho do artigo necrológio escrito por sua esposa, Olga Rorschach (1943/1967, pp. 95 e 96):

> "Considerava seu Psicodiagnóstico como a chave do conhecimento do homem e de suas potencialidades e para a compreensão da cultura, esta obra do espírito humano. Vislumbrava dilatadas perspectivas para seu método e via numa futura ampliação do mesmo a possibilidade de fundamentar "o vinculativo" (uma espécie de síntese), o geral-humano. Raramente falava disso. Porém não considerava o Psicodiagnóstico como algo definitivamente cristalizado, mas apenas um começo; considerava-o *in statu nascendi* em fluência, como um buscar a firmeza. Esperava colaboradores, continuadores de sua obra. Em sua modéstia não se atrevia a expressar este desejo. Sua obra, para ele, estava já articulada. Em sua constante atividade criadora interior, havia avançado até muito mais do que havia deixado exposto nela. Dava-se conta perfeitamente de que seu método carecia de base teórica, e daí sua insistência na "fixação provisoriamente necessária e inimpugnável" da nomenclatura e da formação de conceitos na primeira edição. Preocupava-o muito a possibilidade de que seu método se popularizasse demasiado, pois via nisso um rebaixamento do mesmo ao nível dos adivinhos e dos leitores de cartas. Inquietava-o já muito a tendência de G. Römer (o qual, por outra parte, em que pese suas afirmações, não foi jamais seu colaborador) de desviar seu método para outros rumos. Não via nisso um desenvolvimento ulterior, mas sim, um desvio e fragmentação provocadores de mal entendidos. Três dias antes de sua morte, falava assim disso, e a sua preocupação o fazia sofrer. "

Infelizmente, nem tudo que Rorschach já havia elaborado sobre sua obra, além do que ficou exposto no seu Psicodiagnóstico, foi possível resgatar, a despeito de todos os esforços realizados neste sentido por alguns de seus contemporâneos, como testemunham as "Obras menores e inéditas", organizada por Bash (1964/1967).

4.2. PRINCIPAIS INFLUÊNCIAS E BASES TEÓRICAS DO MÉTODO

Pode-se dizer que o núcleo teórico fundamental do Método de Rorschach já se encontrava presente no seu trabalho de doutoramento - *Reflexhalluzinationen und verwandte Erscheinungen* - cuja versão espanhola encontra-se nas "Obras menores inéditas", já

mencionada anteriormente. Por outro lado, conforme o próprio Rorschach (1967c) deixa claro, logo no início deste trabalho, a inspiração para o mesmo veio de um sonho, assim descrito:

> "Durante meu primeiro semestre de clínica, presenciei pela primeira vez uma autopsia e a estive observando com a proverbial e respeitosa atenção de um jovem estudante. A dissecação do cérebro me interessou particularmente e a ela destinei toda classe de reflexões sobre a situação e delimitação da alma. O cadáver era de um apoplético e o cérebro foi cortado em sessões transversais. Na noite seguinte, tive um sonho, durante o qual senti que meu próprio cérebro estava sendo cortado da mesma forma. Um corte depois do outro iam desprendendo-se da massa dos hemisférios, e caíam adiante, exatamente como havia se sucedido na autopsia. Tais sensações corporais (não disponho de outra expressão mais precisa) eram muito claras e a recordação de tal vivência onírica permanece ainda bastante viva em mim, possui o aspecto sensorial das percepções vividas, débil, porém claro." (pp. 110 e 111).

A partir deste sonho, colocou-se algumas questões, que são retomadas em seu trabalho sobre as alucinações reflexas:

a) Como são possíveis que, em sonhos, se tenha percepções de fatos fisiológicos? Ressalta que a sensação de corte verificados no cérebro tinha sido muito clara e permanecia, anos depois, ainda fresca e viva em sua recordação;
b) Como seria possível que uma série de imagens óticas pudessem "traduzir-se" em imagens cinestésicas, e serem vividas como tais?

Estas mesmas questões são recolocadas e elaboradas na tentativa de compreender o fenômeno das alucinações reflexas, cujos mecanismos seriam assim explicados:

a) O ser humano dispõe de uma quantidade de imagens muito mais ampla do que a que ele experimenta rotineiramente, em sua vida cotidiana. Esta idéia pode ser reencontrada também, mais tarde, no Capítulo IV de seu Psicodiagnóstico, no seguinte trecho:

> "O aparelho de vivëncia como o qual o indivíduo **experimenta** é um sistema muito mais amplo do que o aparelho com o qual o indivíduo **vive**. Para experimentar, o indivíduo possui uma série de registros dos quais ele costuma utilizar, em suas ações da vida, apenas alguns e a tal ponto que, freqüentemente, recai na estereotipia." (Rorschach, 1921/1974, p. 91).

b) Haveria, junto ao enlace natural entre as percepções isoladas por meio de "associações", um caminho muito mais direto através do sistema cinestésico. Assim, por meio dos fenômenos "cinestésicos", as percepções óticas seriam fixadas diretamente por baixo do umbral da consciência idiocineticamente. Estas percepções seriam, posteriormente, re-vivenciadas conscientemente como cinestésicas ou, ainda, "re-traduzidas" inconscientemente em impressões óticas. Este mesmo princípio teria sido também, mais tarde, aplicado na elaboração do teste de Rorschach, cujas lâminas poderiam ser consideradas como uma espécie de espelho, no qual os estímulos óticos ativariam

imagens cinestésicas, que seriam, por sua vez, projetadas sobre as manchas de tinta e percebidas como pareidolias.

Ellenberger (1954/1967) chama a atenção para a originalidade de Rorschach que, ao invés de procurar interpretar o seu sonho, procurou esclarecer seu mecanismo, retomando, oito anos mais tarde, estas mesmas questões. Entretanto, não deixa de considerar este sonho como um dos elementos importantíssimos do seu "sendeiro" inconsciente, afirmando que este mesmo sonho constitui, sem dúvida, o núcleo de seu trabalho acerca das alucinações reflexas, e, com isso, também do próprio Psicodiagnóstico. Sobre este aspecto, é bastante interessante o modo como Miralles (l967)[37], interpreta o sonho de Rorschach e respectivas relações com sua obra e personalidade:

> "Na época em que teve este sonho, Rorschach ainda não pensava em seu Psicodiagnóstico. Seus primeiros experimentos com manchas de tinta datam de l911, e os abandonou para ocupar-se da psicanálise. O sonho data de 1904. Há aqui como que um descobrimento que dá lugar a uma técnica projetiva e a toda uma teoria (inconclusa) acerca da psique humana, tendo como ponto de partida uma imagem íntima, uma visão interior animada pela preocupação acerca dos problemas da vida e da morte, do mais além, das relações entre corpo e alma. Assim como os cortes do cérebro vistos na autopsia representavam para Roschach a estrutura morta onde havia habitado o psíquico, as lâminas de seu teste haveriam de voltar a representar uma ressurreição da matéria inanimada, das manchas de tinta, da superfície de cartolina, mediante a projeção nelas do psíquico, mediante sua animação por um pneuma, um sopro vital insuflado. Não podemos deixar de levar em conta que o sonho mesmo implica numa identificação do próprio Rorschach com o cadáver contemplado na sala de autopsias. Uma vontade de ressurreição, uma negação da morte, um desejo de sobrevivência parecem, pois, fazer-se aqui presentes, nos inícios da obra rorschachiana." (pp. 9 e 10).

Ainda em seu trabalho sobre as alucinações reflexas, Rorschach (1967c), procurou combinar as contribuições do filósofo norueguês Mourly Vould, que havia se ocupado durante mais de 25 anos da psicofisiologia dos sonhos, com as contribuições psicanalíticas de Freud. De tais contribuições, ressaltou:

a) As percepções cinestésicas, que constituem a parte essencial do material onírico, constituem também uma parte essencial da personalidade e, no estado de vigília se acham reprimidas, voltando a surgir na consciência durante o sonho.

b) Percepções e movimentos cinestésicos são antagônicos, tanto que, quando se acorda, é possível recordar o que se sonhou desde que se permaneça imóvel, mas, quando se começa a movimentar, as recordações dos sonhos se vão. Da mesma maneira, as representações cinestésicas seriam favorecidas pela inibição motora.

c) Quanto maior a inibição dos movimentos musculares, mais vivas se tornam as imagens cinestésicas. Esta tese foi demonstrada por Mourly Vould numa série de

[37] No prólogo da versão espanhola de "Hermann Rorschach - Obras menores e inéditas", organizadas por Bash.

experimentos com sujeitos voluntários, enquanto dormiam. Quando obrigados a permanecer imóveis, durante o sono, mais tinham sonhos em que se registravam movimentos humanos.

d) Nos sonhos experimentais, os sujeitos viviam as imagens cinestésicas como movimentos próprios ou projetados em outras pessoas ou seres parahumanos. Muito mais raramente projetavam tais movimentos em objetos ou figuras abstratas.

e) Os chamados sonhos cinestésicos abarcam uma gama de representações, desde movimentos sumamente vivazes até aqueles excessivamente lentos ou mesmo de postura estática. Estas últimas foram consideradas por Mourly Vold como movimentos potenciais reprimidos.

Uma leitura atenta do Capítulo IV do Psicodiagnóstico, onde Rorschach trata das "respostas de movimento", permite compreender o quanto este último deve à Mourly Vold. Porém, ao mesmo tempo, fica muito claro o quanto foi hábil para incluir aquelas idéias apontadas acima em um conjunto muito mais amplo, integrando-os com outras, muitas delas da psicanálise, de Freud e/ou de Jung. A genialidade de Rorschach teria lhe possibilitado ver, muito além dali onde outros normalmente veriam apenas duas teorias contrapostas (uma proveniente e adepta da psicofisiologia, e outra, decorrente do estudo do insconsciente), possibilidades de complementaridade. Audaciosamente, ele aproveitou ambas. Em sua concepção, portanto, os fatores cinestésicos assinalados por Mourly Vold constituiriam o material sensorial, sem o qual não se pode sonhar. Este material seria, então, configurado pelos fatores dinâmicos assinalados por Freud. Esta síntese fica aqui assim explicitada, em seu trabalho "Alucinação Reflexa e Simbolismo" (Rorschach, 1967c):

> "Uma síntese das concepções de Freud e de Mourly Vold acerca dos sonhos poderia resumir-se, provavelmente, do seguinte modo: em última instância, o que decide acerca da forma adotada pelo sonho não se trata de desejos, temores, complexos, ou seja, de fatores psíquicos; entre os meios de expressão, o papel mais importante corresponde aos *símbolos*, que a todo momento estão à disposição do pensamento onírico. Com freqüência, são postos em ação por *estímulos somáticos*, surgindo assim o que Mourly Vold qualifica de "momentos". Tornar-se-iam manifestos devido a uma de suas qualidades, sobretudo se se trata de conteúdos de movimento e de uma semelhança ótica, alcançam o nível de excitação sensorial, como conseqüência de qualquer qualidade análoga ou idêntica correspondente a uma sensação real, e faz, então, com que as outras qualidades conectadas com ela alcancem o nível de percepção sensorial. Os "momentos" de Mourly Vold constituem parte do material de construção, os símbolos são os obreiros, os complexos os mestres de obras e capatazes, a psique onírica o arquiteto do edifício que denominamos sonho." (p. 165).

Pode-se, compreender, a partir desta síntese, que o símbolo surgiria exatamente ali onde entram em contato o material cinestésico, explicado por Mourly Vold, e a dinâmica inconsciente, explicada por Freud. E quanto mais fortemente tenha se gravado uma representação de índole complexa no material representado pela sensações cinestésicas, tanto mais fácil será que ele projete, como símbolo onírico, como alucinação reflexa em uma

psicose ou - afirma Ellenberger (1954/1967) - como "resposta de movimento original" no teste de Rorschach. Para Rorschach, não só o sonho levaria aos fenômenos cinestésicos, mas também toda modalidade de atividade assimiladora e criadora. A isso, mais tarde, atribuiu o nome de "introversão", conceito inspirado em Jung, mas que Rorschach fez questão de ressaltar a sua não equivalência à tipologia estabelecida por aquele ao referir-se à polaridade introvertido-extravertido.

4.3. A SUBJACENTE CONCEPÇÃO DE PERSONALIDADE

No quarto capítulo do Psicodiagnóstico, Rorschach (1921/1974) explica detalhadamente o que entende pela bipolaridade, que ocupa um papel central em sua teoria psicológica, e a que chamou de introversivo-extratensivo, e suas relações com as respostas de movimento e com as respostas cromáticas. Descreve as relações que os termos estabelecem com aquela tipologia dada por Jung, mas também demonstra sua originalidade e independência de pensamento ao integrar mutuamente as percepções cinestésicas, a energia criadora e a introversão, por um lado, e, por outro, as percepções cromáticas, a inteligência reprodutora e a extraversão. Sendo assim, dá um sentido diferente àquela tipologia dada por Jung, especialmente nos seguintes aspectos:

a. Ao contrário do que teria suposto Jung, Rorschach não atribui aos dois temos da polaridade a idéia de dois tipos constitucionais que se excluem mutuamente, mas, muito mais, duas funções psicológicas universalmente dadas, sem estarem, necessariamente, contrapostas entre si. Tanto isso é verdade, que vai introduzir os termos ambigüal, coartado e coartativo para referir-se a modos possíveis de combinação de maior presença ou ausência de uma ou ambas as funções descritas - introversivo e extratensivo.

b. Como funções psicológicas, ambas são afetivas e ativas, sendo possível, em cada momento, voltar-se mais a uma ou a outra. São ambas necessárias ao indivíduo e à humanidade, sendo a introversão a base da cultura e a extratensão a base da civilização.

c. As relações mútuas entre ambas as funções, que serão encontradas em todos os sujeitos, podem ser constatadas pelo seu Psicodiagnóstico, sendo que ao grau em que estarão distribuídas, assim como à sua proporção recíproca, é atribuído o termo "tipo de vivência".

Ainda no Capítulo IV do seu Psicodiagnóstico, Rorschach (1921/1974) descreve várias possibilidades de relações entre as ambas funções: a de introversão - função identificada pelas

respostas de movimento (cinestésicas, portanto); e a de extraversão - função dada pelas respostas de cor (cromáticas, portanto). Essas várias possibilidades são assim descritas, no referido capítulo:

a. Introvertido, onde predominam as respostas de movimento - tipo K, com as seguintes características:

> "Inteligência mais diferenciada, mais produtividade própria, vida mais orientada para o interior, afetividade mais estabilizada, menor capacidade de adaptação à realidade, contato mais intensivo que extensivo, mobilidade comedida, mais estável, comportamento desajeitado, inabilidade." (p. 81).

b. Estratensivo, onde predominam as respostas de cor - tipo C, registrando-se, portanto, as seguintes características:

> "Inteligência mais estereotipada, mais reprodutividade, vida mais orientada para o exterior, afetividade lábil, maior capacidade de adaptação à realidade, contato mais extensivo que intensivo, mobilidade excitável, lábil, jeito, habilidade." (p. 81).

c) Coartado, onde não se encontra nem respostas de movimento e nem respostas de cor - 0K : 0C. "Deve tratar-se, pois, de casos nos quais os momentos introversivos com os extratensivos acham-se reduzidos ao mínimo" (p. 87), sendo comum apenas em alguns casos normais isolados, em alguns meticulosos, alguns depressivos e, ainda, vez ou outra, em dementes, paranóides indolentes, melancólicos e dementes arterioscleróticos com perturbação depressiva. Seriam pessoas que estariam sempre preocupadas com o seu próprio "Eu", num constante e torturante autocontrole.

d) Coartativo, onde a proporção entre K e C é mínima - 1K : 1C, registrando-se uma tendência à coartação, nos moldes descritos anteriormente.

e) Ambigüal, onde se agrupam os mais variados tipos, registrando-se uma proporção alargada tanto de respostas movimentos - K, como de respostas cromáticas - C. Segundo Rorschach (p. 88),

> "Aqui, então, deveria estar **reunido um elevado grau de momentos introversivos com um grau igualmente elevado de momentos extratensivos**. Os mais variados quadros clínicos encontram-se aqui reunidos e não seria fácil reuni-los sob uma designação típica que pudesse identificar algo."

Dentre as várias possibilidades relacionadas acima, Rorschach não deixou de registrar que haveria, naturalmente, todo gênero de transições e as discute detalhadamente, tomando também como parâmetros todos os demais elementos do teste, e estabelecendo relações tanto com o eixo das localizações, como dos conteúdos e, ainda, com os demais elementos determinantes, em especial, a qualidade das respostas formais.

O conceito de **tipo de vivência** constitui-se como que no núcleo do Psicodiagnóstico. Conforme o acentua Ellenberger (1954/1967), à época em que Rorschach o inventou, tratava-se de um conceito absolutamente novo e que não se assemelhava a nenhuma outra idéia então já apresentada em toda a Psicologia Ocidental. O biógrafo considera que o conceito que mais se aproximaria deste seria aquele dado pela psicologia hindú, ou seja, o conceito de *Karma*. Mas, este, tomado em sua acepção original, antes de ter sido posto em relação com o conceito de *samsara*, este último significando a cadeia sucessiva de reencarnações. *Karma*, em seu sentido primeiro, seria, então,

> "... o incessante devir e agir de um invisível núcleo da personalidade que, mesmo inconsciente, é formado continuamente por nossos atos e pensamentos conscientes e que, por sua vez, contribui por sua parte a determiná-los: trata-se do indissolúvel vínculo existente entre um ser vivo e todos os seus atos anteriores." (p. 59).

De fato, como pode ser constatado, no Capítulo IV do seu Psicodiagnóstico, Rorschach (1921/1974) caracteriza o tipo de vivência como sendo a mais íntima e essencial capacidade de ressonância com as experiências da vida, ao mesmo tempo que o relaciona também com a elaboração inconsciente destas novas experiências. Estabelece conexões entre o tipo de vivência e praticamente todos os demais aspectos da vida, partindo do princípio de que o mesmo revelaria a extensão do aparelho psíquico com o qual o indivíduo poderia viver. Esclarece que o tipo de vivência de um indivíduo não corresponde, necessariamente, ao psicograma geral dado pelo teste: "Ele apenas indica como o indivíduo **experimenta**, não como ele **vive** ou o que ele **ambiciona**." (p. 91). Admite, portanto, discrepâncias entre o tipo de vivência e a vida, mas que só poderiam ser explicados

> "... pelo fato de a energia vital, o grau de energia ativa, atuante em determinado momento, a vontade, a libido, ou seja qual for o nome que se possa dar a isto, esteja dirigida apenas para uma parte das possibilidades de vivência. **Somente o impulso transforma os "momentos" disposicionais em tendências ativas**." (p. 91).

Assim, ainda no Capítulo IV, após esclarecer o conceito em pauta, Rorschach apresenta vários elementos da relação entre o tipo de vivência de um indivíduo e demais aspectos da vida: a) o tipo de vivência e a vida; b) o tipo de vivência e os componentes da inteligência; c) o tipo de vivência e as perturbações; d) as variações temporárias do tipo de vivência habitual do indivíduo; e) as transformações do tipo de vivência no transcurso da vida, f) estudos comparativos sobre o tipo de vivência; g) a afetividade e o caráter; e) a imaginação; h) tipos de vivência e tipo de representação; i) o tipo de vivência e o tipo de alucinação; j) o tipo de vivência e os talentos; l) tipo de vivência, talento e impulso; m) tipo de vivência, caráter e talentos; n) tipo de vivência e enfermidade; o) o problema da evolução do tipo de vivência.

Sobre o último aspecto relacionado acima, Rorschach acreditava que, no transcurso da vida humana, o tipo de vivência evoluiria lenta, constante e autonomamente. Embora afirmasse não ter, ainda, elementos que pudessem levar ao reconhecimento da **gênese** do tipo de vivência, visualizava alguns pontos do que chamou "desta vasta rede de problemas causais" (Rorschach, 1921/1974, p. 124), apontando que a **finalidade ótima do desenvolvimento humano** seria a seguinte:

> "1. **O mais intenso desenvolvimento possível do pensamento disciplinado**, da função lógica, mas não a ponto de alcançar a extrema coartação dos momentos introversivos e extratensivos ou de sacrificar a própria capacidade de vivenciar (meticulosos, intelectualistas puros);
> 2. **A mais intensa capacidade de introversão possível** mas não a ponto de usurpar o pensamento disciplinado (sonhadores), e não a ponto de destruir a capacidade de adaptação afetiva (abstratos, estranhos ao mundo);
> **3. A mais intensa capacidade de extratensão possível,** mas não a ponto de volatilizar o pensamento disciplinado (estouvados) e não a ponto de reprimir a capacidade de introversão (puros homens de negócios)." (p. 124).

Na verdade, um grande projeto de Rorschach seria o de realizar aplicações do teste em diferentes estágios do desenvolvimento humano, de modo a obter um gráfico que seguisse as respectivas transformações desde a infância até à senectude, no qual se verificasse a curva vital de cada indivíduo. Perguntava-se, por exemplo, que resultados seriam obtidos se tais curvas fossem comparadas entre pessoas pertencentes a uma mesma família ou profissão e suas respectivas comparações com as curvas vitais corrrespondentes a pessoas de outras raças ou nações. Conta Ellenberger (1954/1967) que ele chegou a começar investigações comparadas de sujeitos do cantão de Berna e do cantão de Appenzell, tendo manifestado seu desejo de realizar também investigações em negros africanos e em indígenas congolenhos. Teria, ainda, desejado realizar um estudo sistemático das pinturas procedentes de séculos passados, como também uma análise dos movimentos e das cores que nelas se registravam, de modo a reconstruir a mentalidade da época correspondente. Enfim, "considerava assim o seu Psicodiagnóstico como a chave universal para decifrar e compreender a cultura e a civilização humanas de todos os tempos e latitudes. " (p. 60).

Um outro conceito importante em Rorschach é aquele introduzido mesmo antes de seu Psicodiagnóstico, quando trabalhava intensamente no estudo das seitas suíças, mas que é retomado posteriormente nos pressupostos teóricos e nas análises dos resultados obtidos com os experimentos realizados com a manchas de tinta. Trata-se do que ele chamou, inicialmente, de *fonction du réel* (termo introduzido na França por Pierre Janet) - função do real. Posteriormente, entretanto, especialmente no Capítulo IV do Psicodiagnóstico, quando refere-se às componentes da inteligência, usa a expressão função lógica para referir-se às mesmas funções de adaptação à realidade e/ou de controle dos impulsos e desejos inconscientes. Conforme é claramente demonstrado, quando relata seus experimentos acerca das tendências de influenciabilidade dos fatores do teste uns sobre os outros, a função do real poderia atuar como inibidora tanto de cinestesias como da expressão da afetividade ou motilidade.

No teste, os fatores mais relacionados à chamada função lógica seriam: capacidade de atenção constante e ativa (dadas pelas respostas de boa forma - F+; e pela sucessão, rígida ou ordenada); a acuidade de percepção e dos processos associativos durante o trabalho de assimilação (também dadas pelas respostas de boa forma - F+); a capacidade de dosar e de disciplinar a função lógica (sucessão e tipos de apreensão); capacidade de formação de atitudes associativas estereotipadas (A%). Todos estes fatores são susceptíveis de aumento, quando se estimula o examinando para tanto, dirigindo sua atenção para os mesmos. Entretanto, um aumento do rendimento conscientemente desejado de tais fatores será acompanhando de uma redução de outras disposições, tais como: Energia de atividade associativa (dadas pelas respostas globais - G); liberação de associações das atitudes associativas estereotipadas (ou seja, redução de A%); capacidade de formar associações originais (respostas globais originais e de boa forma - G+); capacidade de criação interior (K). Em conclusão: um aumento de rendimento conscientemente desejado das funções gerais, enumeradas no primeiro grupo, traria como conseqüência um enfraquecimento significativo do rendimento das disposições diferenciais, enumeradas no segundo grupo. Ao contrário, um aumento consciente e desejado de rendimento das funções citadas no segundo grupo não causaria diminuição das funções enumeradas no primeiro, não obstante existir uma tendência nesta direção.

Rorschach (1921/1974) apresenta, então, as suas conclusões de que as capacidades do primeiro grupo, ou seja as mais relacionadas à função lógica ou adaptativa, são passíveis de serem adquiridas, enquanto as do segundo grupo seriam "dons". Ainda, segundo ele, a afetividade não poderia ser incluída em nenhum dos dois grupos, pois escaparia a qualquer agrupamento semelhante. Citando Bleuler: "A atenção é uma forma de expressão da afetividade" (p. 73), afirma que a afetividade permaneceria estabilizada no caso de aumento do rendimento dos elementos relacionados no primeiro grupo. Atenção concentrada significaria afetividade estabilizada. Entretanto, com o aumento do rendimento dos componentes relacionados no segundo grupo, a afetividade, geralmente, seria mais lábil.

A relação estabelecida por Rorschach entre a função do real e as demais funções psíquicas por ele estudadas e investigadas com o teste, entendidas no seu dinamismo intrínseco, permitem compreender melhor as suas idéias acerca da **finalidade ótima do desenvolvimento humano**, apresentadas anteriormente. E tais idéias já estavam presentes desde o seu estudo anterior, realizado com o estudo e investigação dos casos Johannes Binggeli e Anton Unternährer, os quais foram por ele diagnosticados, respectivamente, como um caso de neurose e um caso de esquizofrenia (Rorschach, 1967b e 1967d).

***

Infelizmente, Rorschach veio a falecer em abril de l922, apenas nove meses depois de ter, finalmente, publicado o seu Psicodiagnóstico. Conforme seu biógrafo, "Rorschach sucumbiu e levou consigo grande parte de seu segredo". A afirmação procede, pois sabe-se que ele já se ocupava de vários planos para melhorar e continuar desenvolvendo seu Método, para o qual desejava buscar fundamentos cada vez mais assentados na fenomenologia. Naturalmente mobilizado pela genialidade de Rorschach e pelo grande sentimento de perda que significou a morte do grande amigo, Ellenberger (1954/1967) assim imagina como teria sido, se Rorschach tivesse sobrevivido à sua enfermidade:

> "Não cabe dúvidas de que, uma vez superadas as dificuldades iniciais, seu renome científico teria aumentado à medida que seu trabalho progredisse. Como primeiro em seu gênero, seu livro sobre seitas síças poderia ter feito época no setor da psicologia das religiões. Alguns anos mais tarde apareceria a segunda edição do Psicodiagnóstico, enriquecida pelas contribuições da psicologia da configuração, a fenomenologia e os novos testes. A evolução de Rorschach, no fundo, achava-se, por completo, enraizada na fenomenologia. Conhecia pessoalmente a Eugène Minkowski e a Ludwig Binswanger, cujas primeiras contribuições à fenomenologia psiquiátrica apareceram alguns anos depois da morte de Rorschach. Com seu assombroso polifacetismo e sua capacidade de síntese, talvez nos tivesse proporcionado uma nova Antropologia e uma Psiquiatria nova, uma síntese de psicologia experimental, psicoanálise e fenomenologia." (p. 70).

O zeloso biógrafo relata também que, em 26 e 27 de junho de l943, a Sociedade Suíça de Psiquiatria celebrava um congresso dedicado ao Método de Rorschach e sua aplicação à psiquiatria, justamente em Münsterlingen, que havia se convertido em um centro de investigação do teste, combinando-se estudos estatísticos gerais com outros fenomenológicos mais especializados. E, neste mesmo cantão da Suíça, comemorava-se, poucos dias antes, os 70 anos de Ludwg Binswanger com uma homenagem deliberadamente científica, onde cada um dos assistentes teria previamente recebido um protocolo do Método de Rorschach, com o objetivo de estudá-lo antes da festividade. Por ocaisão, discutiu-se a valorização fenomenologicamente orientada, por mostrar-se "muito mais fecunda que o método corrente, e vários dos participantes tiveram a impressão de que era possível reativar o fio que parecia ter se interrompido com o falecimento do autor" (p. 66).

CAPÍTULO 5

PRATT E RORSCHACH: UMA LEITURA FENOMENOLÓGICA

"Toda sensitividade traz o cunho de mentalidade."
Suzanne K. Langer

5.1. PRATT E RORSCHACH

De uma primeira visada pareceria haver nada em comum entre J. B. Pratt e Herman Rorschach, a não ser o fato de ambos terem se dedicado ao estudo da Religião e, mesmo assim, com objetivos e metodologia muito diversos. Entretanto, pretende-se demonstrar aqui como que, de um ponto de vista fenomenológico, existem muitas afinidades entre as concepções de ambos, mesmo que, pelo que se pode saber até o momento, um não tenha chegado a conhecer os trabalhos do outro.

Especifica-se, no Quadro 02, relacionado na página seguinte, alguns elementos importantes acerca da biografia e produção intelectual de ambos os autores. Pratt e Rorschach foram contemporâneos, tendo o primeiro vivido nos Estados Unidos e não na Europa, como o segundo, e com um tempo de vida bem mais longo (1875 - 1944), o que, dentre outros fatores, explica a sua produção mais significativa em termos de obras publicadas ainda em vida. A contrário de Rorschach, que viveu mais tempo longe do mundo acadêmico, como profissional ativo em psiquiatria, Pratt era docente, filósofo, e vivia em pleno centro cultural e científico - Nova Iorque.

Como se viu antes, no Capítulo III deste trabalho, Pratt se intitulava um filósofo de tipo realista pessoal. Rorschach, por sua vez, compartilhava dos ideais próprios do romantismo alemão, como se pode ler em Ellenberger (1954/1967).[38] A despeito destas classificações escolásticas, ambos compartilham idéias comuns acerca do mundo e do homem, como, por exemplo, na concepção de ambos acerca da personalidade, bastante próximas, conforme apresentadas no Quadro 01.

Além dos conceitos, resumidamente apresentados no referido quadro, chama a atenção também o fato de ambos terem recorrido a aspectos da fisiologia para explicar a vida mental e, ainda, terem procurado estabelecer relações entre esta última e o passado do indivíduo, tanto em termo ontogenéticos como filogenéticos. Algumas semelhanças e diferenças com relação a essa questão podem ser claramente demonstráveis e comparáveis a partir do que diz Pratt (1907), no capítulo I do seu livro "*Psychology of Religious Belief*", e do que diz Rorschach (1921/l974), no capítulo IV do seu Psicodiagnóstico.

[38] Um estudo desenvolvido por Abreu e Silva (l999b), intitulado "Profetas do movimento romântico (Um psicodagnóstico)", traça um perfil dos fundadores de seitas estudados por Rorschach e estabelece algumas relações com o itinerário romântico deste último.

QUADRO 02 - COMPARATIVO ENTRE PRATT E RORSCHACH

	J. B. PRATT	**H. RORSCHACH**
ORIGEM	Americana - EUA	Européia - Suíça
PERÍODO DE VIDA	1875 - 1944	1884 - 1922
FORMAÇÃO	Filosofia - Professor	Psiquiatria - Clínico
PRINCIPAIS TRABALHOS	*Psychology of Religious Belief*, (livro), Nova Iorque, l907; *What is pragmatism?*, ibid., 1909; *The religious consciousness*, ibid., 1920; *Matter and Spirit*, ibid., 1920; *Personal Realism*, ibid., 1927; *Naturalism*, ibid., 1938; *Why religions die?*, Berkeley, l940.	*Reflexhalluzinationen und verwandte Erscheinungen*[39] (Tese de doutorado), Zurich, l912. *Reflexhalluzzination und Symbolik*[40] (artigo), 1912. *Einiges über schweizerische Sekten und Sektengründer*[41] (artigo), 1917. *Weiteres über schaweizerische Sektenbildungen*[42] (artigo), 1919. *Sektierestudien*[43] (artigo), 1920. *Psychodiagnosstik*[44] , (livro), Verlag/Berna/Leipzig , 1921.
CONCEPÇÕES FILOSÓFICAS	Realismo personalista	Romantismo alemão
CONCEPÇÕES RELIGIOSAS	Cristão - Protestante.	Cristão - Acreditava numa "corrente espiritual" fluindo através dos séculos.
CONCEPÇÃO DE PERSONALIDADE	Fundo invisível, de cujas raízes se nutrem afetos, desejos e impulsos e de onde emergem pensamentos, raciocínio lógico e diferenciações ideativas.	Núcleo invisível, em constante elaboração e atividade e que, consciente ou inconscientemente, co-determina pensamentos e atos conscientes.
CONCEITOS BÁSICOS	Tipos de crença: perceptiva, intelectual e afetiva "Fundo de sentimento vital"	Função do real Polaridade: Introversivo x Extratensivo "Tipo de vivência"
SUJEITOS PESQUISADOS	População normal.	População psiquiátrica, principalmente.
INSTRUMENTO ELABORADO	Questionário Pratt sobre Crença Religiosa	Método de Rorschach (Psicodiagnóstico)

Além disso, tomando-se os principais conceitos básicos de Pratt (1907) e de Rorschach (1964/l967a, 1964/l967b, 1964/l967c, 1964/l967d, 1921/1974), conforme relacionados no Quadro 02, seria possível o estabelecimento de algumas relações entre eles, como por exemplo: a) crença perceptiva e crença intelectual X Função lógica, ou função do real; b) crença emocional X polaridade introversivo-extratensivo; e d) "fundo de sentimento vital" X

---

[39] Sobre as "alucinações reflexas" e outras manifestações análogas.
[40] Alucinação reflexa e simbolismo.
[41] Algo sobre seitas suíças e fundadores de seitas suíças.
[42] Algo mais sobre as seitas suíças.
[43] Estudos sobre sectários.
[44] Psicodiagnóstico.

"tipo de vivência". Do ponto de vista teórico, tais relações podem ser estabelecidas a partir das obras dos próprios autores, mas discutindo-as também à luz das contribuições oferecidas pela psicanálise, em Freud e Jung, e, especialmente, das contribuições oferecidas pela fenomenologia. Já do ponto de vista empírico, estas relações serão investigadas neste trabalho, utilizando-se como instrumentos exatamente aqueles elaborados por cada um - Questionário Pratt sobre Crença Religiosa e Método de Rorschach.

Quando Pratt (1907) elaborou o seu instrumento - Questionário Pratt sobre Crença Religiosa, tinha em mente o estudo do fenômeno religioso nas chamadas pessoas "normais". Em sua pesquisa, inclusive, abandonou os sujeitos compreendidos como "pessoas excêntricas" ou "extremistas". Já com Rorschach, em relação à elaboração do seu Psicodiagóstico, poder-se-ia dizer que ocorreu quase exatamente o oposto: ele não abandonou o estudo das pessoas normais, mas, naquilo que diz respeito ao estudo dos fenômenos relacionados à crença religiosa, optou pelo estudo aprofundado e analítico exatamente daqueles que, com certeza, seriam considerados por Pratt como "extremistas" e "excêntricos", como o foram Johannes Binggeli e Anton Unternährer[45].

Em que pesem as diferenças entre ambos os instrumentos:

a) Um, cujos estímulos são essencialmente verbais, e que se propõe a investigar elementos conscientes - dada por uma tarefa de natureza discursiva; sintagmática, portanto - e, a partir da análise dos seus resultados, chegar-se àquilo que seria o "fundo de sentimento vital", como é o caso do Questionário Pratt sobre Crença Religiosa; e

b) outro, cujos estímulos são essencialmente formais, e que se propõe a investigar aspectos inconscientes - dado por elementos não discursivos e lingüísticos; paradigmáticos, portanto - e, a partir do material produzido chegar-se àquilo que caracterizaria o tipo de vivência do sujeito e às suas respectivas relações com os aspectos de ordem intelectual, social e afetiva;

a hipótese estabelecida neste projeto, a ser investigada do ponto de vista teórico e também do ponto de vista empírico, é a de que, sob muitos aspectos, esses instrumentos guardarm entre si semelhança e complementaridade, naquilo que revelam sobre o modo de ser dos sujeitos que a eles se submetem de maneira mais ou menos expontânea. O Método de Rorschach tem sido, inclusive, utilizado como instrumento de validação de outros "testes" psicológicos.

As comparações que se pretende fazer entre as concepções de J. B. Pratt e H. Rorschach devem ser guiadas por um esforço de compreender como foi que cada um chegou às suas

[45] O estudo de ambos os casos é apresentado em dois trabalhos principais: "*Los fundadores de sectas suizos* (Binggeli-Unternährer) " (Rorschach, 1967a) e "*Sobre las sectas suizas y sus fundadores*" (Rorschach, l967d).

respectivas tipologias - no primeiro caso, as modalidades da crença religiosa - primitiva, intelectual e emocional; no segundo caso, do tipo de vivência - introversivo, extroversivo, ambigüal, coartado e coartativo. Parte-se do princípio de que, cada um a seu modo, chegou às referidas modalidades sem seguir modelos inspirados na busca de sintomas e cifras, mas sim, de um modo que se poderia chamar "bastante intuitivo". Nesse sentido, ambos colocaram muito mais nos instrumentos que elaboraram do que aquilo que puderam desenvolver conceitualmente. Especialmente no caso de H. Rorschach, cuja morte sobreveio de maneira abrupta, quando ele mesmo reconhecia que seu arcabouço teórico ainda era insatisfatório para fundamentar adequadamente o seu Psicodiagnóstico. Buscar-se-a, portanto, na fenomenologia, fundamentos que possam sustentar essa análise comparativo/aproximativa, permitindo compreender elementos implícitos e já presentes desde as concepções originárias de ambos os instrumentos.

5. 2. UMA LEITURA FENOMENOLÓGICA

Os propósitos desta leitura exigem o abandono de julgamentos ideológicos com relação aos diferentes caminhos tomados pela linguagem filosófica e científica, rompendo com a tendência de se superestimar os métodos indiretos em detrimento das percepções diretas. Ou seja, para falar nos termos de Husserl (1911/1967), a radicalidade exige independência de idéias preconceituosas que provêm ainda da Renascença e que levam a qualificar mais o *status* filosófico em si do que suas próprias origens. Neste sentido: "Não é preciso postular-se que se veja com os próprios olhos, mas antes que se deixe de eliminar o visto numa interpretação que os preconceitos impõem." (p. 43).

A linguagem, em Pratt e Rorschach, reflete o esforço de ambos para expressar suas respectivas compreensões da riqueza obscura do ser. Poder-se-ia afirmar, a partir do que ensina Cassirer (1925/1973): cada um a seu modo procurou formular conceitos que exprimissem, da melhor forma possível, uma série de impressões fugidias e sempre semelhantes que lhe batiam aos sentidos, num sério esforço de colocá-las em relação com outras, até formarem um complexo maior, procedido de maneira discursiva e conceitual. Ocorre que, em ambos, houve um reconhecimento implícito de que os sentidos forneceriam as *idéias elementares* (Langer, 1941/1989) ao pensar racional e reflexivo, incorporando toda a atividade mental à razão. Isto fica ilustrado, essencialmente, em seus respectivos conceitos de "fundo de sentimento vital" (Pratt, 1907) e "tipo de vivência" (Rorschach, 1921/1974), já apresentados anteriormente, de cujo seio emergiriam todas as demais potencialidades humanas, dentre elas, o intelecto. O próprio modo como Rorschach (1921/1974) cria seu método é um claro exemplo daquilo que Peirce (1931-1958/1995) qualificou como abdução -

uma espécie de *insight*, para o qual seu próprio autor não conseguiu, de saída, oferecer uma razão lógica que se sustentasse do ponto de vista científico, tal como exigido pelo iluminismo ou pelo positivismo reinante. Ironicamente, num claro exemplo de um pragmatismo perverso (e, certamente, às avessas ao que propunha Peirce e, mais ainda, ao romantismo de Rorschach), o mesmo método foi resgatado porteriormente, segundo o modelo indexial, nos Estados Unidos - justamente onde encontrara inicialmente maior resistência (Klopfer & Kelly, 1942/1974), no emprego para seleção de combatentes militares que serviam à II Grande Guerra Mundial.

Como filósofo e partícipe integral do mundo acadêmico, Pratt (1907, 1921) apresenta um arcabouço instrumental essencialmente sintagmático: procura dar conta, com o próprio recurso discursivo, dos diferentes níveis do psiquismo, apontados em suas respectivas descrições das modalidades de crenças: perceptiva, intelectual, emocional e, posteriormente, volitiva. Como clínico e não tão embrenhado na academia quanto o primeiro, Rorschach (1921/1974) não se satisfaz apenas com os recursos mais específicos da linguagem: para além do discurso, seu instrumental busca recursos formais, articulando outros modos de expressão do ser, como as percepções de forma, movimento e cor. O acesso ao núcleo básico de vivência e suas respectivas articulações com a função do real, neste caso, seria dado por uma tarefa de natureza paradigmática. Como resultado, a possibilidade de descrições mais dinâmicas das modalidades vivenciais de coartação, introversão, extratensão e ambigüidade.

É compreensível que, no caso de Pratt (1907 e 1921), a sua concepção intuitiva do "fundo de sentimento vital" e respectivas modalidades de crença religiosa se sustentasse sobre sua própria experiência pessoal como religioso. Como também, no caso de Rorschach (1921/1974), a concepção de seu método e respectiva descrição do "tipo de vivência" se alimentassem de sua própria sensibilidade artística e sentimento de religiosidade. Isto estaria perfeitamente de acordo com o pragmatismo de Peirce (1931-38/1974), ao definir a qualidade da sensação, no campo da primeiridade - categoria daquilo que é originário, e assim resumida por Ghesti (2000):

> "Ela marca o campo da pontencialidade, enquanto pura possibilidade. Não é algo que se perceba diretamente nos fatos, mas pode ser inferido deles, porquanto é entendido como aquilo que precede qualquer ocorrência e, portanto, qualquer possibilidade de observação direta. (...) A primeiridade também pode ser pensada como aquele algo que possibilita o ser do quer que seja." (p. 38)

Ou seja, numa leitura fenomenológica: o sentir é que oferece a possibilidade de discriminação de formas (Merleau-Ponty, 1945/1999) e, conseqüentemente, das articulações possíveis no nível da linguagem, não apenas a de cunho poético/artístico, mas também e inclusive aquela de cunho teórico/conceitual. Esta última, é certo, se estabelece num outro plano de racionalidade. Ou, para falar nos termos de Husserl (1950/2000b, p. 93), num outro modo "do chamado dar-se [dos objetos] (*Gegebenheit*)". Mas, no caso de ambos os autores

referidos aqui, tal racionalidade não se deu ao preço da mutilação ou empobrecimento do mundo da vida, ou seja: não houve exclusão das experiências e fatos humanos fundamentais por não serem passíveis de subterem-se aos seus respectivos métodos. Pelo contrário, em ambos os casos, registra-se um imenso esforço de contribuição mais efetiva para compreensão da problemática humana. Qualifica-se, aqui, a ambas, como exemplos de uma atividade reflexiva, que apreende seu sentido pleno justamente pela menção ao fundo irrefletido suposto por ela mesma e "do qual tira proveito, constituindo-se para ela como que um passado original, um passado que nunca foi presente" (Merleau-Ponty, 1945/1999, p. 325). Para muito além da mera redução do saber humano ao sentir, Pratt e Rorschach apontam para o nascedouro desse saber e, tornando-o tão sensível quanto o sensível, reconquistam uma consciência de racionalidade, onde a percepção oferece "o *logos* em estado nascente" e ensina, sem quaisquer dogmatismos, "as verdadeiras condições da própria objetividade", de onde emergem mais límpidas "as tarefas do conhecimento e da ação" (Merleau-Ponty, 1947/1989, p. 63). A ciência que Pratt e Rorschach exercitaram-se em produzir, por menor que fosse o aparato lingüistico disponível na época, seria aquela cujo sentido legitimar-se-ia, em última instância, no mundo da vida. Este, sim, é que lhe conferiria fundamentação axiológica, estrutura intencional e doação originária.

Já em l923, em artigo trazendo algumas observações sobre o Psicodiagnóstico de Herman Rorschach, Binswanger (1923/1967a) discutia o conceito de percepção que, se apenas decorrente de uma teoria materialista, seguramente não se aplicaria adequadamente à prova de Rorschach, pois que desde a instrução "O que poderia ser isso?", o examinando seria remetido a um exame da fantasia ou da imaginação ótica e cinestésica. Binswanger (1923/1967a) lembra que Rorschach não haveria conhecido suficientemente bem a Psicologia Moderna (provavelmente, referindo-se às contribuições da *Gestalt*) e não teria tido tempo para fazer um esclarecimento conceitual adequado e explicitar melhor o que entendia por percepção. Entretanto, reconhece que o modo como Rorschach trabalhava com o método e as análises dele derivadas mostram que esta seria melhor entendida como referindo-se a atos psíquicos, nos quais estavam contidos, simultaneamente, aspectos fenomenológicos, psicogenéticos e fisiológico-cerebrais. Isto daria, então, ao conceito uma completa equivalência com o conceito de interpretação, eliminando-se as diferenças assépticas entre conteúdos autenticamente vistos e conteúdos meramente representados. Enfim, tudo isso ilustra o quanto Rorschach chegou à sua obra sem ter ainda o seu arcabouço teórico suficientemente pronto, colocando nela muito mais do que o que chegou a formular conceitualmente

Binswanger (1923/1967a), aponta também o quanto o conceito de tipo de vivência desenvolvido a partir do Método de Rorschach contribui para a psicologia tipológica, sem incorrer, no entanto, nos tipos científico-naturais, dados pela tendência médico-psicológica da época. Ressalta que, mesmo sem ainda conhecer a fenomenologia de Husserl, a única que

poderia proporcionar claridade absoluta sobre o assunto, Rorschach oferece uma descrição que pode supor um vínculo de união entre os tipos ideiais, no sentido "científico-espiritual" (no sentido de Jaspers e Spranger) e os tipos científicos-naturais clínicos:

> "Pois com quanto mais agudeza e exatidão se determinam e definam os tipos psicológicos fenomenologicamente quanto à sua essencialidade e no sentido da legalidade estrutural espiritual, a resultados tanto mais claros e unívocos conduzirá sua investigação desde pontos de vistas científico-naturais." (p.237).

Assim, a tipologia de Rorschach não se refere à captação da *pessoa* psíquica individual, e sim à busca de uma correspondência com a *estrutura* psíquica individual, já que seu método não se propõe a revelar como a pessoa vive, e sim como ela vivencia. Sabendo que não bastaria conhecer a estrutura psíquica e, sem conhecer a fenomenologia de Husserl, Rorschach teria buscado, então, o especificamente pessoal no instintivo-pulsional, em Freud, para explicar a conversão das disposições em tendências ativas.

Também Pratt (1907), a seu próprio modo, procurou formular as conexões entre o racional e o que está para aquém ou além dele, num esforço de explicar a origem da energia e respectivo direcionamento da atividade prática e intelectual. Assim, ao referir-se, por exemplo, à modalidade de crença intelectual, descreve-a como decorrente do fato de se colocar em suspenso a crença perceptiva (e o termo percepção, neste caso, é usado para referir-se àquela concepção ingênua de que o mundo é aquilo que vemos), e de se levantar a dúvida concernente à existência do objeto da crença. Ela (a dúvida) seria, portanto, conforme palavras do autor, sempre "secundária" e "artificial" e surgiria da experiência com o mundo. Com relação à crença emocional, em algum momento relaciona-a à vida interior, que tenderia a desclassificar as percepções e caracterizar-se por uma espécie de "confusão estrepitosa". Mas, admite também que "mesmo a mente lógica e ordeira do lógico mais seco" contaria, no fundo de sua mente, com aquele "pano de fundo". Afirma também: "o pensamento, emergindo do fundo de sentimento, é uma experiência comum a todos" e "a máquina lógica humana seria uma invenção da imaginação", ou seja, ela seria o "último produto" que emerge de um "mar de sentimento vital" (1907, pp 19-26). Ora, o estudo sobre fenomenologia da percepção, em Merleau-Ponty (1945/1999), mostra como que o elemento intuitivo, para dar lugar ao elemento que se afirma puramente racional, deve ser colocado em suspenso, sendo aquele segundo sempre um objeto tardio de uma espécie de consciência científica. Daí porque o fenomenólogo afirmar que "a ciência", por pautar-se neste modelo de sujeição ao supostamente lógico, "supõe a fé perceptiva", mas "não a esclarece" (Merleau-Ponty, 1964/1971), pois que "o pensamento objetivo ignora o sujeito da percepção" (1945/1999, p. 279). Neste sentido, como denunciara Husserl (1936-1954/1996), em relação à crise da humanidade européia, o mundo da ciência, quando comprometido apenas com um modelo

objetivista e matemático, embora também derivado do mundo da vida, acaba por promover a alienação do mesmo.

Tal como Rorschach, Pratt (1921), ao tomar conhecimento da noção de inconsciente, em Freud, busca nela elementos para descrever a influência do subliminal sobre o julgamento e sobre a vida prática. Mas, também como Rorschach, não se satisfaz plenamente com as noções freudianas, tecendo-lhes várias críticas, conforme já apontadas anteriormente. E se ambos estão de acordo com Freud em vários aspectos, inclusive na interdependência do psiquismo para com o respectivo aparato biológico, qualificando a dimensão do corpo próprio na sua relação com a dimensão cultural, discordam da psicanálise exatamente naquilo que ela tem de excessiva generalização, dentre elas a noção pessimista, determinista, patologizante e materialista com que trata a questão religiosa.

De fato, a concepção de "tipo de vivência", em Rorschach (1921/1974), bem como a noção de "fundo de sentimento vital", em Pratt (1907) muito mais se aproximariam dos conceitos junguianas de "arquétipo" e "inconsciente coletivo", que propriamente das acepções mais especificamente freudianas de "pulsão"[46] e "inconsciente". Mas, se de um lado, as acepções junguianas buscam qualificar mais as potencialidades do ser que ainda não se realizou, também é verdade que ela foi e tem sido ainda muito criticada, conforme se lê em Fromm (1950/1967), Vergote (s.d.) e Palmer (1997/2001), por comportar um reducionismo oposto ao de Freud, ao enfatizar a primazia dos fatos psíquicos. É possível, entretanto, que o caráter fugidio do pensamento junguiano, considerado hermético e excessivamente dado à personificação de conteúdos inconscientes, reflita também o caráter fugidio do próprio psiquismo. De fato, isso ele mesmo o afirma no trecho de uma carta escrita a um erudito (Jung, 1961/1975, p. 322):

> "A linguagem com que me exprimo dever ser equívoca, isto é, de duplo sentido, se quiser levar em conta a natureza da psique e seu duplo aspecto. É conscientemente e com deliberação que procuro a expressão de duplo sentido: para corresponder à natureza do ser, ela é preferível à expressão unívoca. (...) A expressão unívoca só tem sentido quando se trata de constatar fatos e não quando se trata de interpretação, pois o "sentido" não é uma tautologia, mas inclui em si sempre mais do que o objeto concreto enunciado. (...) Tratando-se de experiência, nada escapa à ambigüidade da psique."

Esbarrando ou não nos limites da linguagem, poder-se-ia dizer que Jung, a seu próprio modo, procurou apontar, acerca dos mistérios do ser, aquilo que não pode ser dito, mas apenas mostrado. Insatisfeito com os ditames iluministas do mundo ocidental, pareceu encontrar, na filosofia oriental, outros recursos para interpretar o referido mistério. Assim, por exemplo, é

[46] Na verdade, como aponta Vergote (2001), a noção de pulsão, em Freud, comporta uma contradição: de um lado, ele a entende como de natureza essencialmente libidinal, desde as suas origens. De outro, faz questão de diferenciá-la de instinto, este sim, determinado biologicamente. Jung teria resolvido essa contradição, entendendo a libido como portadora de um dinamismo indeterminado. Vergote adota a posição de que ela seria, desde a sua origem, caracterizada pela tendência ao prazer, como valor autônomo, independemente de necessidades naturais ou instintivas.

que se propõe a buscar, e ao mesmo tempo apontar, na tradução e interpretação de um velho texto chinês - "O segredo da flor de ouro"[47] (Jung & Wilhelm, 1929/1984), uma luz mais brilhante. Curiosamente, também Rorschach, provavelmente insatisfeito com a insuficência do inconsciente freudiano, que se mostrava limitado para fundamentar toda a riqueza do material encontrado com o seu criativo método, vai aproximar-se mais da psicologia oriental, conforme apontou Ellenberger (1954/1967), ao estabelecer seu conceito, então inovador, de tipo de vivência - ou "tipo de ressonância íntima" - para referir-se "à mais íntima e essencial capacidade de ressonância às experiências da vida." (p. 59).

J. B. Pratt (1907), de certo modo, antecipa-se a Jung na definição do que chamou de "fundo de sentimento vital", conceito muito próximo da noção de "inconsciente coletivo", que este último passou a formular, a partir de 1913[48]. Para este último, o "substrato comum" e que "ultrapassa todas as diferenças de cultura e de consciência" não consistiria apenas de conteúdos aptos a tornarem-se conscientes, mas de predisposições latentes e que "partem de uma base comum, cujas raízes mergulham no passado mais distante" (Jung, em Jung & Wilhelm, 1929/1984). Desta base originar-se-iam as diversas linhas do que ele chamou de "desenvolvimento anímico", inclusive todas as representações e ações conscientes. Estas últimas poderiam alcançar um nível de consciência quase que emancipada da imagem primordial inconsciente. Entretanto, essa suspensão, se levada ao extremo de uma consciência intelectual exaltada e unilateral, afastando-se demasiadamente das imagens primordiais, seria acompanhada de inúmeras peripécias, geradoras de grande sofrimento psíquico, que ele pode constatar em seus próprios pacientes. Por outro lado, uma ausência total ou uma baixa descolagem dos protótipos inconscientes também teria seu preço. Assim, "quando o consciente não atingiu ainda maior grau de clareza, isto é, quando depende - em todas as suas funções -, mais do instinto do que da vontade consciente, e mais do afeto do que do juízo racional" (p. 28), o indivíduo pode apresentar maior "saúde anímica primitiva", mas tornar-se muito mais facilmente desadaptado diante de situações que lhe exigiriam um esforço moral ou intelectual mais alto.

---

[47] Neste texto, Jung promete "revelar o Segredo da Flor de Ouro, do grande Uno": "A flor de ouro é a luz, e a luz do céu é o Tao. A flor de ouro é um símbolo mandálico que já tenho encontrado muitas vezes nos desenhos de meus pacientes. Ela é desenhada a modo de um ornamento geometricamente ordenado, ou então como uma flor crescendo da planta. Esta última, na maioria dos casos, é uma formação que irrompe do fundo da obscurdiade, em cores luminosas e incandescentes, desabrochando no alto sua flor de luz (num símbolo semelhante ao da árvore de Natal)." (p. 39).

[48] Jung informa, no prefácio à segunda edição do livro "O Segredo da Flor de Ouro" (Jung & Wilhelm, 1929/1984): "Desde 1913 eu me ocupava com os problemas do inconsciente coletivo, e chegara a resultados que me pareciam questionáveis sobre vários aspectos. Tais resultados não só exorbitavam tudo o que era conhecido no campo da psicologia "acadêmica", como também ultrapassavam os limites da psicologia médica personalista. Tratava-se de uma vasta fenomenologia, à qual não se podia aplicar as categorias e métodos até então conhecidos. Os resultados a que chegara, baseados em quinze anos de esforços, pareciam flutuar, sem qualquer possibilidade de confronto. Nenhum campo da experiência humana poderia proporcionar algum apoio ou segurança aos resultados obtidos". (p. 7).

Também em seu conceito de "tipo de vivência", e, ao que indica, ainda sem conhecer todas as reflexões junguianas apontadas acima, Rorschach (1921/1974) refere-se às possíveis discrepâncias entre este e a vida, já que aquela "energia vital, o grau de energia ativa, atuante em determinado momento, a vontade, a libido, ou seja qual for o nome que se possa dar a isto" (p. 91) poderia ser dirigida apenas a uma parte das possibilidades de vivência. E, ao caracterizar o problema da evolução do tipo de vivência, o autor do "psicodiagnóstico" identifica a importância do pensamento disciplinado, ou seja, da "função lógica" ou "função do real", mas não ao ponto de sacrificar a própria capacidade de vivenciar, como seriam os casos dos meticulosos e intelectualistas puros, onde o tipo de vivência chega a alcançar extrema coartação dos momentos introversivos e extratensivos. Por outro lado, também as capacidades de introversão ou extratensão, quando levadas ao extremo, usurpando ou volatilizando o pensamento disciplinado, levariam a conseqüências nada saudáveis do ponto de vista adaptativo, em ambos os casos reduzindo ou até mesmo destruindo por completo a capacidade de adaptação afetiva: no primeiro caso, por excesso de abstração e estranheza ao mundo; no segundo, por excesso de estouvamento. Ou seja, em sua experiência clínica, Rorschach certamente constatou, tal como Jung, as mesmas peripécias que podem acompanhar tanto o mergulho total na "vida interior" como o movimento de suspensão absoluta da experiência fundamental em causa. Chama atenção, tanto em Jung quanto em Rorschach, que ambos tenham vivenciados uma certa ambigüidade em relação às suas próprias experiências místicas e também experimentado, em momentos diferentes, momentos de profunda introversão. Poder-se-ia dizer que ambos preocuparam-se seriamente, cada um a seu modo, com a repercussão negativa que poderia decorrer de suas posições gnósticas e buscaram recursos diferentes para se protegerem de possíveis ataques iluministas e racionalistas. Referindo-se às contribuições de Jung para o esclarecimento do mundo dos símbolos, Augras (1980/1998) reconhece que a sua originalidade foi resultante justamente deste distanciamento do próprio irracionalismo para elaborar um *corpus* científico que dele se alimentasse. Como se viu no capítulo anterior, certamente esta mesma espécie de originalidade se aplica a Rorschach.

Como visto no capítulo anterior, Rorschach (1921/1974) fez questão de ressaltar mais as diferenças do que as aproximações entre os seus conceitos de introversivo e extratensivo e os conceitos junguianos de introvertido e extrovertido. Entretanto, ao fazer esta distinção, conforme aponta Bash (1964/1967b), certamente não considerou a própria evolução do pensamento de Jung. De fato, desde 1917 até 1921, mesmo ano em que foram publicadas os "Tipos psicológicos" de Jung e o "Psicodiagnóstico" de Rorschach, há uma evolução do pensamento junguiano, no sentido de abandonar as concepções mais especificamente tipológicas em favor de um entendimento mais dinâmico das relações entre as atitudes introvertidas e extrovertidas. Desse modo, Jung também passou a relacionar a poloridade introvertido-extrovertido às demais funções psíquicas, supondo-a não como correpondente a

uma tipologia constitucional mutuamente excludente, mas como descritiva de funções e atitudes universalmente dadas. Todas as obras posteriores de Jung podem mostrar, sobre este aspecto específico, mais aproximações do que propriamente diferenças entre ambos.

Seria tarefa árdua e que extrapolaria os objetivos deste trabalho aprofundar na compreensão das semelhanças e diferenças entre o pensamento de Jung e Roschach. Entretanto, fica registrada a impressão de que Rorschach, em 1921, teria alcançado mais profundamente a compreensão dos conceitos de introversão e introversão do que poderia ter feito Jung à mesma época. Assim, conforme salienta McCully (1971/1980), é de lamentar-se que ambos não tenham passado juntos horas a fio, discutindo suas idéias. Afinal, é como se Rorschach (1921/1974), ao estabelecer o seu conceito de Tipo de Vivência (*Erlebnistypus*) tivesse compreendido muito mais profundamente a dimensão de "último plano do vivido" (termo empregado por Husserl em "A síntese passiva", 1966/1998) do que o pudera fazer Jung à mesma época. Por outro lado também, é como se o próprio Jung tivesse plantado sementes (teste de associação de palavras, conferências assistidas por Rorschach, dentre outros) que brotaram posteriormente em solo fértil, regado pela sensibilidade criativa e independente do espírito de Rorschach.

Uma retomada do conceito de Espírito[49], na filosofia, e seus respectivos desdobramentos ao longo das épocas, em diferentes correntes religiosas, filosóficas e religiosas, permitiria um enriquecimento da discussão acerca das possíveis aproximações fenomenológicas entre a concepções de base realista-pessoal em Pratt e as de fundamento romântico em Rorschach. Para os propósitos deste estudo, entretanto, vale apenas ressaltar que, em ambos, há um entendimento de que não é somente espiritual aquilo que reporta diretamente ao intelecto, à racionalidade e à vontade. Assim, a despeito da polissemia do termo inconsciente, ao empregá-lo, ambos buscam, simultaneamente e com o aparato lingüístico/filosófico de que dispunham até então, qualificar a abertura originária às funções superiores do homem - que lhe oferecem a capacidade da apreensão do universal, mas ressaltando que tal abertura se sustenta sobre um fundo básico de corporeidade e afetividade. Daí a preferência de ambos por termos como "fundo de sentimento vital" ou "tipo de ressonância íntima", ao invés de simplesmente "instinto" ou "inconsciente". Como se viu antes, no capítulo III deste trabalho, Pratt fala de um "princípio vital" sob forma primária, tanto a nível filogenético quanto ontogenético, em cujo estado originário as sensações e ideações seriam ainda latentes, e que as dimensões vividas de tempo e de espaço encarregar-se-iam de promover as respectivas diferenciações ao longo da evolução do homem e da humanidade. Também Rorschach, acreditando firmemente

[49] **Espírito**: "*Spiritus*, como o grego, significa "sopro", "respiro", assemelhando-se assim a alguns sentidos de alma. No entanto, e diversamente desta, designa, mais que o princípio animador ou vital, o princípio imaterial das funções superiores do homem - como o pensamento intelectual (conceptual, judicativo e discursivo), o querer deliberado, a criatividade ética, político-cultural e estética, a reflexão filosófica em geral, a experiência religiosa, a personalidade livre." (Teixeira, 1999, pp. 238-239).

numa corrente espiritual fluindo através dos séculos, propunha que, conforme o direcionamento da "energia vital", transformando "momentos" disposicionais em tendências ativas e ideacionais, ocorreria uma evolução de um estado mais primário em direção a uma finalidade ótima de desenvolvimento, cujas etapas poderiam ser identificadas num estudo longitudinal do indivíduo ao longo de sua história de vida, bem como da humanidade ao longo das épocas e das culturas. De novo, vale aqui lembrar as aproximações desta idéias com as concepções junguianas: Em sua obra "L'Energetik der Seele" (A energia psíquica), Jung (1928/1956) vai também referir-se a um estado natural da "energia vital" que já conteria em si mesma um fluxo direcionado em pontos de diferenciação, que se expressaria nas ações e ideações humanas, ao longo do seu desenvolvimento individual e cultural. Nesse sentido, a cultura seria vista como "uma máquina que transforma energia vital em energia psíquica, sendo resultante de um processo de diferenciação evolutiva da natureza" (Mourão, 1997, p. 34).

* * *

Ao definir a pura fenomenologia, seu método e seu campo de investigação, Husserl (1928/2000a) a caracteriza como "ciência da consciência pura", diferenciando-a da psicologia, que seria o estudo da consciência em seu sentido estritamente empírico. Em sua definição, consciência não seria uma substância, mas uma atividade constituída por atos (percepção, sentimento, imaginação, volição) com os quais visa-se sempre algo. Nesse sentido, a fenomenologia pura pretende chegar ao fundamento último do ser e de suas respectivas aparições à consciência, cuja intencionalidade seriam de duas espécies, uma temática (saber do objeto e do próprio saber sobre o objeto) e uma operante (visada do objeto em ato, ainda não refletida). Esta última, então, seria a essência buscada pela fenomenologia pura. Conforme esclarece Zilles[50] (1996): "A primeira tenta alcançar a segunda, que a precede, sem nunca conseguí-lo. O saber consciente só se exerce sobre este fundo de irrefletido, nessa dimensão de vida que já é sentido porque visada de objeto, mas sentido ainda não formulado" (p.30). Em "A síntese passiva", Husserl (1966/1998) descreve diferentes níveis do vivido, considerando-se as diferentes modalidades de relações entre aquele saber irrefletido - ou vivido de último plano (que Pratt e Rorschach chamaram, respectivamente, de "fundo de sentimento vital" e "tipo de vivência", como já se viu anteriormente) e o saber consciente - ou vivido de primeiro plano. O que se propõe no trabalho apresentado aqui é uma construção que, certamente, não pode ser designada de fenomenologia em seu sentido puro, admitindo-se, pois, a sua radical alteridade com a psicologia. Por outro lado, nada impede que, para além da mera empiria,

[50] O esclarecimento é apresentado pelo autor ao introduzir a obra do referido fenomenólogo Husserl - "*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*", traduzida no Brasil pelo próprio Zilles, sob o título "A crise da Humanidade Européia e a Filosofia".

busque-se construir uma psicologia inspirada no ideal apontado pelo exercício reflexivo no sentido fenomenológico do termo.

Assim, como fruto deste mesmo exercício reflexivo, foi possível estruturar algumas aproximações, conforme relacionadas nos Quadro 03 e 04, respectivamente, entre os eixos de análise dados pelo Método de Rorschach - primeira coluna - e as modalidades de crença descritas por Pratt - terceira coluna. Na coluna central, são relacionadas as dimensões fenomenológicas apontadas por Merleau-Ponty (1945/1999), em "Fenomenologia da Percepção", e Husserl (1966/1998), em "A síntese passiva". As possíveis correspondências entre os conceitos seriam identificadas pela análise horizontal, cujo elemento central seria a dimensão do sentir, ou vivido de último plano - ali onde a vigília pode estar ausente. Este plano corresponderia também ao que Peirce designou como primeiridade, ou seja, o campo aberto às potencialidades do ser, e que estão na base da percepção e da linguagem.

QUADRO 03: DIMENSÕES FENOMENOLÓGICAS, EIXOS DE ANÁLISE DO RORSCHACH E MODALIDADES DE CRENÇA EM PRATT

EIXOS DE ANÁLISE NO RORSCHACH	DIMENSÕES FENOMENOLÓGICAS	MODALIDADES DE CRENÇA EM PRATT
Localização	**Atenção/Percepção** (Secundidade, em Peirce)	Perceptiva
Determinante	**SENTIR** (Vivido de último plano - Primeiridade, em Peirce)	**Emocional**
Conteúdo	**Significado/Linguagem** (Vivido de primeiro plano - Terceiridade, em Peirce)	Intelectual

Importante ressaltar que, ao se apontar aqui possíveis correspondências conceituais entre Pratt e Rorschach, tem-se em mente apenas um exercício de aproximações, não se tratando, portanto, de abolir as diferenças entre os mesmos[51]. O que se quer é apreender o que há de comum entre tais conceitos, no sentido de reenviar, cada um a seu modo, às contínuas transformações e às diferentes modalidades de realizações da intencionalidade psíquica.

O Método de Rorschach, no âmbito da localização, vai exigir do sujeito uma tarefa perceptiva, dada pela sua capacidade de manter a atenção suficientemente estável e

[51] Não se pode, naturalmente, fechar os olhos para os pressupostos históricos que encaminham a elaboração de ambos os instrumentos: uma teologia implícita, protestante liberal, típica da cultura americana da época está presente nas proposições de Pratt, enquanto que, nas concepções de Rorschach, acenam-se claramente as tendências vitalistas, também presentes nas artes e em boa parte da filosofia européia do início do século XX.

concentrada nos estímulos visuais que lhe são apresentados e, ao mesmo tempo, "pela posse de engramas de formas nítidas" (Rorschach, 1921/1974, p. 58). Segundo Rorschach "quando as imagens-lembranças não forem nítidas (confabuladas, muitos débeis, orgânicos), também não será possível um reconhecimento de formas igualmente nítidas, de despertá-las, de trazê-las ao consciente"; ou seja, o processo associativo pode ser perturbado em função de fatores orgânicos ou psicológicos. Ainda, no âmbito da localização, seria fundamental a capacidade de escolher, entre as imagens-lembranças disponíveis, aquelas que mais se assemelham ao conjunto de estímulos visuais. O que significa, então, que a atenção, neste caso, não seria dirigida apenas para o estimulo exterior, mas também para o interior, permitindo ou não um controle do próprio processo perceptivo e uma crítica interpretativa. Na mesma linha, então, do eixo da localização, situamos a crença perceptiva, designada por Pratt, cujo elemento básico seria também a percepção, seja de um dado estímulo que lhe vem de fora, chega de figura percebida como autoridade. Neste caso, o processo perceptivo privilegiaria os estímulos, alimentado por ou em detrimento das várias camadas da consciência: seja a do sentir, na sua expressão mais fundamental, seja a do pensar, em sua capacidade de disciplinar a função lógica.

No eixo dos determinantes, apreende-se o dinamismo pelo qual se manifesta o tipo de ressonância íntima, ou tipo de vivência, considerando-se as dimensões fenomenológicas de espaço, tempo e cor. Assim, ao centrar-se mais nos aspectos formais do estímulo, ou ao privilegiar os aspectos cinéticos ou cromáticos da prova, a afetividade básica pode mostrar-se mais estabilizada, mais internalizada ou mais à mercê dos estímulos externos (labilidade). Ou seja, as modalidades do sentir se potencializam no direcionamento da acuidade perceptiva e dos processos associativos durante o trabalho de assimilação dos estímulos (forma), ou como uma disposição individual para afetos mais intensivos e interiorizados (cinestesia), ou, ainda, numa disposição geral afetiva mais orientada para o exterior e, portanto, mais sujeita à mobilidade (cor). Nesta mesma linha, situar-se-ia a crença emocional, no sentido em que a descreveu Pratt (1907), considerando-se a sua fonte direta do fundo de sentimento vital - ou vivido de último plano, em termos husserliano, e sua respectiva expressão no modo de apreender o mundo.

Com relação ao conteúdo, expressão final da tarefa paradigmática dada pelo Método de Rorschach, que reflete a transformação dos elementos pré-lógicos em linguagem, num exercício de atribuir um sentido - uma *gestalt*, ao conjunto de elementos percebidos, há um remetimento à função mais propriamente cognitiva e lingüística - uma dimensão consciente e, portanto, de natureza intelectual. Ou seja, ao primeiro plano descrito por Husserl - os atos do *ego cogito*, e que, em termos das modalidades de crença descritas por Pratt (1097), corresponderia ao que ele chamou de crença intelectual: a que se sustenta sobre argumentos, sobre o racional, sobre a lógica formal. Viu-se que o próprio Rorschach (1921/1974), ao

concluir seu Psicodiagnóstico, reconhece os elementos anteriores (os princípios formais do processo de percepção - localização e determinantes) como sendo prioritários na compreensão do como se processa a vida psíquica. O conteúdo das interpretações deveria, então, ser considerado num segundo lugar, representando senão uma parte da vida mental. Numa linguagem husserliana, poder-se-ia dizer: os conteúdos são atos de uma consciência egóica específica e que se constituem em uma forma particular de realização da intencionalidade dada pelo vivido de último plano.

Alguns autores, como são os casos de Anzieu e Chabert (1961/1987) e Pedrosa (1979), chegam a referir que, ao criar o seu método de interpretação das manchas de tinta, dirigindo-se "aos momentos dados, primários, chegando assim à disferenciação de diversos tipos de vivência" (Pedrosa, 1979, p. 90), Rorschach acabou criando a chamada psicopatologia estrutural, numa interessante aproximação dos mecanismos descobertos experimentalmente pela psicologia da forma (*Gestaltpsychologie*). De fato, a partir destes experimentos e, posteriormente, da própria experiência clínica, a compreensão de *self*, tal como dada mais tarde por Perls (conforme citado por Fadiman, 1976/1986) far-se-á a partir de uma noção não estática e nem objetivável. Ou seja, o eu se identificaria "com qualquer experiência emergente da figura em primeiro plano". Assim, todos os aspectos do organismo (sensorial, motor, psicológico) identificar-se-iam temporariamente com a *gestalt* emergente, sendo a experiência de si mesmo justamente essa totalidade de significações. Desta perspectiva, então, função e estrutura seriam idênticas.

Ora, o método de Rorschach tem, intuitivamente, a compreensão daquilo que Merleau-Ponty (1945/1999) aponta em sua fenomenologia da percepção:

> "Uma coisa não é efetivamente *dada* na percepção, ele é interiormente retomada por nós, reconstituída e vivida por nós enquanto é ligada a um mundo do qual trazemos conosco as estruturas fundamentais e do qual ela é apenas uma das concreções possíveis." (p. 438).

Neste sentido, a dimensão de corpo próprio é fundamental, pois que manteria "o espetáculo visível continuamente em vida" (p. 273), animando-o e alimentando-o interiormente, formando com o mundo um sistema. Chama, portanto, a atenção, o fato de que, ao apresentar borrões simétricos, o método de Rorschach remete justamente a uma espécie de "geometria" que estaria em viva conexão entre a coisa - o mundo e as partes do próprio corpo. Como duas faces de um mesmo ato - certamente a experiência fundamental em causa: "tipo de ressonância íntima", como a chamou Rorschach (1921/1974), ou "fundo de sentimento vital", conforme a formulou Pratt (1907) -, a percepção do corpo próprio e a percepção exterior variam conjuntamente. É a essa relação que os determinantes - forma, movimento e cor - das respostas ao método parecem reenviar. Assim, muito mais que apontar uma personalidade estática, digamos assim, tais determinantes apontam para o processo, para as funções dinâmicas de estruturação de um modo de ser no mundo.

Um exercício de aproximação entre as principais dimensões fenomenológicas, em Merlau-Ponty, e os determinantes das respostas no Rorschach e, ainda, as modalidades de crença descritas por Pratt resultou na elaboração do Quadro 04, relacionado acima. Na coluna do meio, situam-se as dimensões fenomenógicas, em cujo centro está a dimensão corporal - corpo / movimento, como princípio determinante de uma disposição afetiva individual. Na primeira coluna, portanto à esquerda da coluna central, situam-se os determinantes do Rorschach, numa clara analogia ao remetimento, dado pelo próprio método, a instâncias pré-lógicas e respectivo dinamismo da vida mental. Na segunda coluna, portanto à direita do coluna central, situam-se as modalidades de crença descritas por Pratt, também numa clara analogia ao seu método, de natureza sintagmática, remetendo a uma elaboração mental consciente das experiências fundamentais em causa.

QUADRO 04: DIMENSÕES FENOMENOLÓGICAS, DETERMINANTES NO RORSCHACH E MODALIDADES DE CRENÇA EM PRATT

DETERMINANTES DO RORSCHACH	DIMENSÕES FENOMENOLÓGICAS	MODALIDADES DE CRENÇA EM PRATT
FORMAL	**Percepção/Forma** (Dimensão do espaço)	Intelectual
CINESTÉSICO	**Corpo/Movimento** (Dimensão do movimento)	**Emocional**
CROMÁTICO	**Meio/Cor** (Dimensão da tonalidade)	Perceptiva

Como pode constatar empiricamente o próprio Rorschach, o determinante formal expressa o grau de acuidade dos processos associativos durante o trabalho de assimilação bem como a capacidade de disciplinar a função lógica e do quanto esta última se apresenta automatizada, instalando-se por si própria. Assim, uma percentagem ótima de respostas formais seria reflexo de uma vida mental consciente suficientemente desenvolvida. Por outro lado, um excesso delas poderia se dar de maneira quase automatizada e em detrimento de uma vida afetiva mais flexível, levando à estereotipa ou ao dogmatismo. Alinhando-se com o aspecto formal do teste, ressalte-se o aspecto fenomenológico do espaço, dado aqui no sentido propriamente estático. O determinante formal se sustenta sobre a distribuição do borrão no espaço físico delimitado e respectivos contornos. À direita desta mesma linha, relaciona-se a crença intelectual, descrita por Pratt (1907), considerando-se os seus determinantes, de primeiro plano, também racionais.

O determinante cinético, segundo constatações também empírica do próprio Rorschach (1921/1974), estaria relacionado a uma energia disposicional interior e, portanto, revelador de um movimento predominantemente introversivo. Como se viu antes, no capítulo anterior, Rorschach chegou às suas concepções sobre o valor e as funções das cinestesia a partir dos seus estudos sobre os sonhos, estes últimos compreendidos tanto em sua dimensão fisiológica quanto simbólica. As sensações de movimento, ligadas portanto ao corpo próprio, estão na base do seu entendimento sobre o dinamismo das respostas cinestésicas. Portanto, no eixo central desta linha, situam-se as dimensões fenomenológicas de corpo e movimento. Encontrando sua fonte diretamente no fundo de sentimento vital; portanto, também na vida interior do organismo, a crença emocional descrita por Pratt é relacionada na extrema direita desta linha.

Por último, o determinante cromático, como disposição geral dada pela afetividade dirigida ao mundo exterior, mostra-se revelador de um movimento de extratensão: uma tendência a reagir de imediato aos estímulos do meio ou internos, acompanhada de uma inteligência mais reprodutiva que criadora. A dimensão fenomenológica da tonalidade/meio ganha aqui a ênfase principal, conforme relacionado na coluna central. Na terceira coluna, relaciona-se, então, a modalidade de crença primitiva, descrita por Pratt, devido à sua particular identificação com uma espécie de consciência enredada ou, para falar nos termos em que se expressou Lévy-Brhul, de consciência "participativa".

* * *

Partindo deste exercício de leitura fenomenológica em torno das concepções de Pratt e Rorschach e de suas respectivas constatações já no início do século, é que se estruturou o estudo empírico a ser apresentado na segunda parte deste trabalho. A idéia básica sobre a qual pautar-se-á este estudo é de que a crença religiosa ou a descrença, tal como os demais elementos do psiquismo humano, guardam a mesma relação de filiação para com a dimensão das vivências - o mundo da vida (*Erlebnisse*), a que se refere a fenomenologia. Ao tentar dar conta desta relação de fraternidade que os une (aos diversos elementos do psiquismo humano), Peirce (1931-1958/1995) falou em Primeiridade, Pratt (1907) formulou o conceito de "fundo de sentimento vital" e Rorschach (1921/1974) apresentou sua concepção de "tipo de vivência" ou "tipo de ressonância íntima". Que a segunda parte deste trabalho permita uma maior aproximação deste "mundo da vida" junto aos estudantes de Psicologia da Universidade Católica de Brasília.

2ª PARTE

INVESTIGAÇÃO EMPÍRICA

CAPÍTULO 6

DESCRIÇÃO DO PROCESSO DE INVESTIGAÇÃO EMPÍRICA

"O conhecimento é, em todas as suas configurações, uma vivência psíquica:
é conhecimento do sujeito que conhece. Perante ele estão os objetos conhecidos."
Edmund Husserl

Guardando coerência com uma postura fenomenológica, a investigação empírica foi, ao longo deste trabalho, elaborada processualmente. Assim, a experiência em cada uma das etapas determinava a organização da etapa seguinte. Ou seja, não se tinha estabelecido, previamente, todo o seu delineamento. A experiência, ela mesma, é que foi oferecendo elementos essencias para este delineamento, conforme se constata na descrição a seguir.

6.1. CURSO DE PSICOLOGIA DA UCB

A Universidade Católica de Brasília - UCB, contexto acadêmico em que se situam os estudantes de Psicologia deste estudo, é mantida pela União Brasiliense de Educação e Cultura - UBEC, entidade fundada em 1972, com o objetivo de "criar, manter e desenvolver estabelecimentos de ensino nos vários níveis e graus, bem como outras de caráter social, técnico e científico" (Projeto Pedagógico Institucional, 2000, p.15). A UBEC é constituída por representantes de cinco congregações religiosas fortemente engajadas na educação: Sociedade São Francisco de Sales (SDB); Salesianos de Dom Bosco; Instituto dos Irmãos Maristas da Escolas (FMS) - Irmãos Maristas; Instituto dos Irmãos das Escolas Cristãs (FSC) - Irmãos Lassalistas; Congregação dos Sagrados Estigmas de Nosso Senhor Jesus Cristo (CSS) - Estigmatinos; Instituto das Filhas de Maria Auxiliadora (FMA) - Irmãs Salesianas. A primeira unidade mantida pela UBEC foi a Faculdade Integrada Católica de Ciências Humanas, criada em 1974, com os cursos de Administração, Ciências Econômicas e Pedagogia. Este foi o passo inicial que veio a se constituir, em 1981, nas Faculdades Integradas da Católica de Brasília - FICB. Posteriormente, após a incorporação de várias novas unidades, em dezembro de l994, a instituição elevou-se à categoria de Universidade por desenvolver, além do ensino, também a pesquisa e a extensão.

No Distrito Federal, a UCB se distingue por ser uma universidade comunitária, confessional e com seu principal *Campus* situado em Taguatinga, uma das maiores cidades satélites de Brasília. Neste mesmo *Campus*, atualmente são oferecidos os seus 23 cursos de graduação (distribuídos nas seguintes áreas: Ciências da Vida, Humanidades, Ciências Exatas, Tecnologia, Ciências Sociais e Licenciaturas), dentre eles o de Psicologia, Visando explicitar as convicções e princípios que devem orientar sua *práxis*, a UCB define, a partir de 1998, a seguinte Missão:

> "A Universidade Católica de Brasília tem como missão atuar solidária e efetivamente para o desenvolvimento integral da pessoa humana e da sociedade, por meio da geração e comunhão do saber, comprometida com a qualidade e os valores éticos e cristãos, na busca da verdade." (p. 5)

A despeito da ênfase cristã desde a sua missão, a UCB propõe-se a atender a todos os estudantes, sejam quais forem as suas convicções, religiosas ou não. Também do seu corpo docente não é exigida a catolicidade, mas sim a inspiração pelos ideais acadêmicos e pelos princípios de vida autenticamente humana. Tais princípios devem estar, segundo o Projeto Institucional da Universidade (2000), comprometidos com a formação integral e promoção da pessoa humana. E, por formação integral, é entendida "uma educação que procura o desenvolvimento harmônico de todas as dimensões do indivíduo" (p. 19). Neste sentido, estabelece o seguinte ideal:

> "Cada pessoa é agente de sua própria formação. Esta favorece tanto o crescimento para a autonomia do indivíduo como sua localização na sociedade, para que possa assumir a herança das gerações anteriores e para que seja capaz, diante dos desafios do futuro, de tomar decisões responsáveis em níveis religioso, científico, cultural, técnico e político. Esta formação integral busca superar as visões justapostas das diversas ciências, culturas e técnicas; tomar consciência dos nexos entre as especializações e a dimensão global, e dar sentido a todo o processo da vida humana".

Note-se que, a julgar pelo exposto em seu Projeto Institucional, a proposta pedagógica da UCB estaria bastante em sintonia com as proposições fenomenológicas para a educação. Resta saber o quanto desse ideal é realmente atingido em seu cotidiano, por meio da ação de seus gestores, professores e funcionários. Mas isto, no momento, extrapolaria os objetivos deste trabalho.

Sem aderir ao proselitismo, a UCB estabelece, para todos os cursos de graduação, a obrigatoriedade em cursar duas disciplinas ligadas à religião: Ciência da Religião (geralmente elencada no primeiro semestre de cada curso) e Antropologia da Religião (geralmente elencada no segundo semestre). Até há cerca de quatro anos atrás, tais disciplinas eram designadas: Teologia I e Teologia II. A reformulação dos títulos e respectivas ementas veio em função justamente de um movimento em romper-se com qualquer tendência proselitista, qualificando mais o conhecimento acerca da filosofia e história da religião como dimensão humana de todas as épocas e culturas.

Em cada um dos principais prédios da Universidade, encontra-se uma pequena capela, na qual são realizadas: missas semanais; cerimônias em homenagem aos fundadores das congregações constituintes da UBEC; batizados de filhos de professores ou funcionários; missas de sétimo dia; dentre outros. Além disso, os principias prédios da Universidade foram batizados com os nomes dos próprios fundadores das cinco congregações que constituem a mantenedora da Universidade.

Na entrada principal do *Campus* I, situado em Taguatinga - DF, onde são oferecidos todos os cursos de graduação e alguns de pós-graduação, foi descerrada pelo Reitor,

recentemente, uma estátua de São Miguel . Em seu discurso de descerramento da referida estátua, o Reitor enumerou as seguintes razões simbólicas que levaram à escolha desta imagem como pórtico de entrada da UCB: a) Primeiro, por que São Miguel, como arcanjo responsável pela expulsão do demônio que tentava invadir o paraíso, é aceito por pelo menos três grandes religiões do mundo: o cristianismo, o judaísmo e o islamismo; b) Segundo, por simbolizar o questionamento "Quem como Deus?" especialmente aos que tendem a afirmarem-se tão sábios que dispensam a sabedoria divina, revoltando-se contra ela e assumindo-se como tal, dado o deslumbramento pela viabilidade intelectual decorrente do conhecimento científico.

* * *

O Curso de Psicologia da UCB é recente e foi implementado em março de 1998. Portanto, quando se iniciou esta pesquisa, os estudantes mais adiantados estavam cursando ainda o sexto semestre. As atividades de estágios curriculares se iniciariam nos semestres seguintes, mas vários deles já começaram a engajar-se em atividades extracurriculares.

O corpo docente do Curso é constituído por mestres e doutores em Psicologia ou áreas afins, em sua grande maioria formados em Universidades Federais, com maior predominância pela Universidade de Brasília. Esta predominância se explica em função da proximidade física. É a única Universidade da Região Centro-Oeste que oferece o doutorado em Psicologia. À época em que se realizou esta pesquisa, por exemplo, um grande número de professores estavam ainda cursando doutorado nessa mesma Instituição.

Quanto ao corpo discente, em sua maioria, é procedente de classe média e classe média alta. Pesquisas realizadas junto aos calouros do Curso (Oliveira, Freitas, Pereira, Proença, Rosa e Mendes, 1999; Cunha, Rosa, Meireles e Bomfim, 2002), desde a sua respectiva implantação, têm apontado que: cerca de 70% destes estudantes são procedentes de cidades satélites ou de setor de mansões ou chácaras próximas ao *Campus* I da UCB, enquanto cerca de 30% são procedentes do Plano Piloto e Lagos Sul ou Norte. As mesmas pesquisas têm demonstrado que as suas motivações iniciais quanto ao Curso de Psicologia são descritas, em sua maioria, em torno dos ideais de ajuda e compreensão do outro e vocação. As imagens que têm da profissão, quando chegam à Universidade, apontam também, em sua maior parte para o campo clínico (70%): psicoterapêutico (44%) ou psicanalítico (25%). Investigações longitudinais, no âmbito das mesmas pesquisas, têm demonstrado que, ao longo do curso, as motivações iniciais se mantêm, mas as imagens da profissão tendem a tornar-se mais diversificadas.

6.2. A PESQUISA PILOTO

Considerando-se que o Questionário Pratt sobre Crença Religiosa foi elaborado no início do século passado (1904), e, ainda, numa outra língua e outra cultura, este estudo piloto teve como objetivo realizar uma primeira experiência com o uso do mesmo junto a alguns alunos estudantes do Curso de Psicologia da UCB e, assim, obter elementos para aperfeiçoamento e atualização do instrumento, como também para o planejamento das etapas e procedimentos a serem adotados na aplicação do mesmo e nas respectivas análises posteriores.

Foram sujeitos desta pesquisa piloto três estudantes (dois do sexo masculino – E_1 e E_2, e uma do sexo feminino – E_3) do quinto semestre do Curso de Psicologia da Universidade Católica de Brasília. Antes de receberem o Questionário Pratt sobre Crença Religiosa (versão original traduzida por Norberto Abreu e Silva Neto, já apresentado no Capítulo III deste trabalho), os sujeitos participaram de uma entrevista, em grupo, com a pesquisadora, na qual foram questionados acerca de seus respectivos interesses sobre o tema "crença religiosa" e sobre como se sentiam ao tratar do assunto no contexto acadêmico. Após esta primeira entrevista, receberam o questionário, com a orientação de que o respondessem dentro de uma semana, quando participaram de uma segunda entrevista com a pesquisadora, também em grupo, onde foram questionados sobre: a) como se sentiram ao responder o questionário; b) o que acharam de suas próprias respostas; e c) que sugestões teriam para torná-lo mais claro e mais compreensível. Em ambas as entrevistas, registrou-se todos os comentários feitos pelos sujeitos e, sobre o material resultante, processou-se análise qualitativa, visando contextualizar as respostas dadas ao questionário, que foram classificadas segundo as três modalidades de crença descritas por Pratt.

Uma análise das respostas obtidas neste estudo piloto apontou a predominância, em todos os sujeitos, da crença emocional e, em segundo plano, da crença intelectual.[52] E_1 e E_2 apresentam também argumentos racionais para suas crenças, apresentando conceitos e argumentos bastante interconectados com o real, fazendo referência, por exemplo, a aspectos ligados à história da humanidade, à biologia, à evolução em geral e à perfeição do Universo. E_3 não apresentou argumentos de ordem racional para justificar sua crença atual; pelo contrário, os argumentos racionais foram apresentados para sua descrença, já que chegou a admitir também que não é sempre que acredita em Deus.

A análise qualitativa sobre as respostas escritas e sobre os comentários verbais nas entrevistas permitiu identificar que, para estes estudantes, os conteúdos estudados no Curso de Psicologia têm contribuído para "abalar" suas crenças religiosas, especialmente no que se

[52] Uma análise mais completa do material obtido com a pesquisa piloto resultou num trabalho apresentado (Freitas, 2000), sob forma de *poster*, na "II Jornada Acadêmica do Instituto de Psicologia- O IP Mostra o que faz", sob o título: "Crença religiosa em estudantes de Psicologia: Um estudo piloto".

refere à dimensão intelectual das mesmas. Entretanto, no que diz respeito àquela força da crença que é retirada do campo do sentimento vital (crença emocional), mantêm a fé numa dimensão transcendente. Este aspecto ficou ilustrado em vários momentos, como por exemplo, quando E_3 fez o seguinte comentário sobre suas respostas:

> "Quero ressaltar que minhas respostas oscilaram entre um momento em que havia mais fé e o momento atual, em que essa fé se encontra 'balançada'. E, ao responder, percebi que tenho mais fé do que eu imaginava, uma fé que encontra-se não numa religião, mas num modo de viver".

Na entrevista, relata ainda que se lembra quando uma colega de sala, durante uma aula de Psicologia do Desenvolvimento, reagiu, decepcionada, fazendo o seguinte comentário: "Credo! Assim não dá nem mais para acreditar em Deus!". Também E_1 assim responde à pergunta "Por que você acredita em Deus?":

> "Por dois motivos: 1º – Não posso deixar de citar que estamos em uma sociedade ocidental, que sua história é toda marcada pela expansão do cristianismo. 2º – Também pelo fato que, como respondi na primeira pergunta, a existência humana sem uma crença parece ser muito sofrida. Mas este crer em algo não somente pelo sofrer, posso até afirmar que pode ser uma negação da castração, porém acho que vai mais além....".

E E_3 assim avalia a discussão do grupo, na segunda entrevista:

> "Na discussão em grupo pude perceber a diferença de concepções acerca da religiosidade e até mesmo a influência da graduação em Psicologia, que se mostrou forte, mas diferente em cada um dos alunos que responderam ao questionário".

Os três estudantes foram unânimes em considerar que, para eles e para os colegas, falar de crença religiosa num contexto acadêmico é vivido como uma espécie de "heresia acadêmica" (expressão por eles trazida espontaneamente nas entrevistas), a despeito de terem cursado duas disciplinas que tratam do tema: Ciência da Religião e Antropologia da Religião. Referiram-se a uma espécie de silêncio, ou censura silenciosa, poucas vezes explícita, que os deixam pouco à vontade para falar do assunto no ambiente universitário ou no contexto do próprio curso. Um deles (E_2) chegou a verbalizar que pensou, enquanto respondia o questionário: "Pôxa, a M. vai pensar que eu sou psicótico, quando ler isso aqui." Referia-se às suas próprias experiências religiosas. Os conteúdos estudados no Curso estariam, segundo o que relataram, levando-lhes a entender que experiências como essas seriam consideradas pelos professores ou colegas de Curso como sendo de natureza psicopatológicas. Subjetivamente, isto tem trazido conflito e sofrimento, e a saída encontrada, no caso deste estudante, foi dizer para si mesmo mais ou menos assim: "se só me faz bem e não faz mal aos outros, então não é psicopatológico". Deste modo, consegue conciliar a sua crença com os conteúdos que estuda no Curso de Psicologia.

Com relação à avaliação do questionário e respectivas alterações sugeridas pelos sujeitos, destacaram-se as seguintes: a) Inserção de perguntas que possibilitem a

argumentação da não crença em Deus, para quem não admite a crença; b) Reelaboração da pergunta sobre a aceitação da Bíblia como autoridade religiosa, dando oportunidade para que o sujeito se refira a outros textos que aceite como tal, em vez de ou além da mesma.

***

Nesta pesquisa piloto, as entrevistas foram fundamentais para compreender e contextualisar as respostas fornecidas pelos sujeitos ao questionário. Registrou-se signiticativo grau de mobilização do grupo em torno do tema, segundo os estudantes, desencadeado pelas discussões no grupo e, posteriormente, pela profundidade das questões formuladas no Questionário Pratt. A expressão "mexe muito com a gente", ou "descobri que eu acredito mais em Deus do que eu pensava", etc., foram comuns na segunda entrevista, após terem respondido às questões, sobre as quais alegaram ter refletido bastante. Além disso, vários comentários foram importantes para reavaliar o questionário, especialmente no que se refere ao modo de redigir suas questões e respectivos itens.

Sendo assim, a partir da experiência com esta pesquisa piloto, foi possível:

1. Refletir, junto com o próprio grupo de sujeitos, acerca da importância de se fazer algumas adequações nas questões originalmente elaboradas por Pratt, mas sem alterar o conteúdo fundamental das mesmas;

2. Planejar um modo de aplicar o questionário que pudesse: a) garantir a riqueza da contextualização das respostas de cada sujeito; b) criar um clima favorável a alguma elaboração prévia e posterior ao exercício de reflexão suscitado pelo questionário, na medida em que ocorre um grau elevado de mobilização, a depender, naturalmente, do grau de envolvimento com o tema; c) permitir a verbalização de possíveis conflitos entre modalidades de crença ou descrença - afetiva e intelectual, principalmente; e, por conseqüência, d) propiciar uma situação onde os sujeitos pudessem falar expontaneamente e sentir-se suficientemente acolhidos e confiantes, na medida em que o tema toca em dimensões subjetivas e existenciais;

3. Elaborar algumas hipóteses (na verdade, perguntas) a serem investigadas do ponto de vista fenomenológico junto aos estudantes do Curso de Psicologia. Tais perguntas-hipóteses serão apresentadas mais adiante, no sub-item 5.4. - no qual descreve-se a pesquisa propriamente dita.

6.3. A ADAPTAÇÃO DO QUESTIONÁRIO PRATT SOBRE CRENÇA RELIGIOSA

Considerando-se a experiência obtida na pesquisa piloto e as sugestões fornecidas pelos sujeitos da mesma, formuladas a partir de como se sentiram ao respondê-lo, houve uma reflexão mais elaborada do Questionário Pratt sobre Crença Religiosa e do modo como poderia ser adaptado para melhor atender aos objetivos desta pesquisa.

Nesse sentido, foram considerados os seguintes aspectos:

1. Como a pesquisa originalmente levada a termo por Pratt destinava-se a averiguar apenas a crença religiosa (não havia, inicialmente, interesse em investigar a descrença), as questões realmente carregam este viés, cristão inclusive (já que as últimas questões referem-se, por exemplo, à Bíblia e não mencionam ou não deixam explícito a possibilidade da crença em outros livros considerados sagrados por outras religiões). Entretanto, no caso dos objetivos deste trabalho, interessava considerar tanto a **crença** como a **não crença em Deus**. Além disso, interessava contemplar também as **várias possibilidades de crença em Deus**, e não apenas aquela contemplada pelo Cristianismo;
2. Não se poderia perder de vista as características fundamentais do questionário, na medida em que tais características estão coerentes com os pressupostos teóricos de Pratt e, além disso, são elas responsáveis pela riqueza derivada do alto grau de mobilização por elas suscitado naqueles que se propõem a refletir sobre as mesmas ao responder o instrumento;
3. Haveria necessidade de se garantir que as questões, sem deixar de atenderem os objetivos a que se prestam, fossem formuladas de um modo compreensível pelo estudante, minimizando-se as complicações de ordem semântica, já que o próprio tema abordado pelo instrumento é suficientemente complexo e mobilizador.

Tendo em vista estas preocupações, o questionário sofreu as seguintes alterações:

1. Foi desdobrado em dois: a) Um primeiro, no qual as questões são destinadas a pessoas que acreditam em Deus ou em alguma espécie de transcendência, ditada por algum sentimento de religiosidade; e b) Um segundo, no qual as questões foram formuladas de maneira a dirigir-se àqueles que se assumem como não acreditando em Deus ou em qualquer espécie de divindade. Em ambas as versões do questionário, foram mantidas as mesmas dez questões, cada uma delas tratando do mesmo tema abordado no questionário original, num esforço de evitar-se contrariar demasiadamente os princípios teóricos que

orientaram a sua elaboração original e de garantir-se o atendimento aos objetivos a que se prestam.

2. Na questão que remete à Bíblia e à sua respectiva aceitação como autoridade religiosa, arescentou-se os nomes de outros textos, considerados sagrados por outras religiões, além do Cristianismo, de modo a contemplar várias possibilidades de crença e religiões.

3. Pequenas reformulações semânticas, de modo a melhor adaptá-lo à língua portuguesa;

4. Introdução de um pequeno texto de orientação quanto aos objetivos e etapas da pesquisa e ao modo de responder o questionário, procurando minimizar a possível tendência do sujeito a fazer julgamentos de valor sobre as próprias experiências subjetivas.

Após esta primeira reformulação do questionário, utilizou-se a estratégia dos "juizes", ou seja, solicitou-se a outras pessoas - todos professores do Curso de Psicologia da UCB - que lessem ambas as versões do questionário, procurando colocar-se no lugar de quem fosse respondê-lo, para avaliar se as questões estariam suficientemente claras e se estariam atingindo os objetivos a que se propunham. Num primeiro momento, foram escolhidos cinco juizes, sendo três do sexo feminino e dois do sexo masculino, dentre crentes (de diferentes religiões) e agnósticos. Desse modo, pretendia-se contemplar a variedade de crenças ou não crenças. A cada um deles foi previamente explicado os objetivos do questionário e recomendado o tempo máximo de uma semana para retornar as suas observações a esta pesquisadora.

O retorno dos juizes trouxe outros elementos importantes, dentre eles:

1. Sugestões para a forma de redigir algumas questões, tanto na versão para crentes, quanto naquela destinada a não crentes, objetivando torná-las mais claras;
2. Sugestões para a maneira de relacionar os sub-itens das questões nas quais haviam desdobramentos da pergunta inicial, de maneira a facilitar a identificação posterior das respostas fornecidas por cada sujeito;
3. Sugestões quanto ao acréscimo de outras opções sobre o que se entende por religião (questão 01), Deus (questão 02) e dos motivos pelos quais se acredita ou não em Deus (questão 03);
4. Sugestões quanto aos termos ou formas mais adequados para garantir-se a diferenciação entre o questionário dirigido para crentes e o dirigido a não crentes,

evitando-se um certo viés metodológico (por exemplo, a palavra DEUS ser redigida toda em letra maiúscula, em vez de ser redigida apenas com a primeira letra em maiúsculo, pois enquanto o primeiro modo dá apenas uma noção de destaque, o segundo já daria ao termo um *status* especial, próprio para crentes).

A experiência fornecida com o retorno dos juizes permitiu elementos importantes para a revisão do instrumento e fortaleceu as impressões registradas a partir da experiência com a pesquisa piloto: a de que o exercício de reflexão sobre as questões colocadas pelo Questionário Pratt mobiliza questões de ordem afetiva mais profundas e existenciais e que as reações perante a esta mobilização são elementos importantíssimos a serem considerados num trabalho que se proponha de cunho fenomenológico. Tais elementos deveriam ser levados em conta quando da comparação com os resultados no Rorschach e não, simplesmente, apenas as respostas fornecidas pelos estudantes às perguntas do questionário. Portanto, esta experiência com os juízes fez-se também fundamental para o delineamento da metodologia da pesquisa propriamente dita, descrita mais adiante.

Mais uma vez, a partir desta experiência com os cinco primeiros juízes, o questionário sofreu algumas reformulações, levando-se em conta os elementos apontados anteriormente. Entretanto, nem todas as sugestões poderiam ser aceitas, sob pena de se perder de vista os objetivos específicos desta pesquisa, além de se incorrer no risco de desviar demasiadamente dos pressupostos fundamentais de Pratt ao elaborar o instrumento; dentre eles, os de obter elementos que permitam identificar os aspectos fundamentais que sustentam as diferentes modalidades de crença - perceptiva, intelectual e emocional. Tendo em vista esta preocupação, algumas sugestões obtidas foram aceitas e outras não. Entretanto, para algumas sugestões obtidas, houveram dúvidas quanto ao fato de aceitá-las ou não, pois levantou-se a hipótese de uma possível resistência de alguns juizes a deixarem-se mobilizar pelas questões colocadas, esquivando-se para questões de ordem excessivamente formal. Além disso, não é tarefa simples ponderar sobre elementos projetivos típicos de qualquer tarefa desta natureza.

Considerando-se o exposto, julgou-se por bem utilizar, mais uma vez, a estratégia dos juizes, para avaliação de uma terceira versão do questionário. Desta feita, outros sete professores ou profissionais de Psicologia receberam as duas versões do instrumento - destinadas a crentes e não crentes, tendo cada um também uma semana para fazer a leitura, colocando-se no lugar de quem fosse respondê-los, para, posteriormente, retornar as suas respectivas impressões. Na devolução do questionário, houve um momento de conversa espontânea com cada juiz, de maneira a sondar também o quanto cada um deixou-se mobilizar ou não pela natureza das questões colocadas. O objetivo desta conversa foi obter elementos mais seguros para equilibrar o aspecto formal - aperfeiçoamento na redação das questões - e o aspecto vivido - a manutenção de um grau de ambigüidade necessário aos

propósitos deste trabalho. Este segundo momento foi extremamente rico e forneceu elementos mais confiáveis para distinção das sugestões que deveriam ser aceitas ou não, considerando-se os objetivos deste projeto.

Após esta experiência, houveram novas pequenas alterações em ambas as versões do questionário - para crentes e para não crentes - conforme relacionados, respectivamente, nos Anexos I e II.

4. OS SUJEITOS DA PESQUISA PROPRIAMENTE DITA

Com relação aos critérios para definir-se os sujeitos desta pesquisa, estes foram pautados pelos seguintes propósitos e / ou preocupações:

1. Deveriam ser estudantes do Curso de Psicologia em diferentes momentos do Curso, ou seja, do 1º ao 6º semestre;
2. Deveriam representar ambos os sexos;
3. Deveriam participar espontaneamente, ou seja, de maneira voluntária;
4. Deveriam estar envolvidos pessoalmente na pesquisa, de modo a engajarem-se efetivamente em ambas as etapas;
5. Deveriam sentir-se confiantes e acolhidos o suficiente para relatarem suas experiências subjetivas, verbalmente (nas entrevistas) e por escrito (no questionário);
6. Deveriam sentir-se à vontade para falar de suas próprias crenças ou não crenças religiosas;
7. Deveriam representar diferentes possibilidades de crenças ou não crenças no numinoso ou transcendente;
8. Seria recomendável que os sujeitos representassem uma faixa etária não muito heterogênea, de modo a garantir um mínimo de semelhança quanto a esta importantíssima variável - o ciclo de vida - no desenvolvimento humano;
9. Seria recomendável que não houvessem privilégios quando da escolha dos estudantes voluntários, na medida em que estariam recebendo, posteriormente, o retorno quanto aos resultados do Método de Rorschach, constituindo-se, pois, numa oportunidade de auto-conhecimento, fundamental para o futuro psicólogo.

Tendo em vista tais propósitos e preocupações, adotou-se as seguintes estratégias:

1. Consultar previamente aos professores daquelas disciplinas onde estavam matriculados um maior número de alunos, em cada semestre (1º ao 6º) e em cada turno (matutino e vespertino), e obter autorização para entrar em sala e divulgar pessoalmente a pesquisa, seus objetivos e suas respectivas etapas e metodologia;

2. Nesta divulgação, ressaltar a perspectiva fenomenológica da pesquisa, de maneira a minimizar as possíveis fantasias persecutórias ou receios de serem rotulados por suas respectivas crenças, dúvidas ou descrenças;

3. Nesta mesma divulgação, explicar as várias etapas da pesquisa e, muito rapidamente, informar o que é o Teste de Rorschach, já que não haviam cursado a disciplina na qual este é estudado;

4. Ainda, nesta mesma divulgação, assegurar aos alunos questões de ordem ética, tais como: a postura de respeito às diferenças de crenças ou não crenças, o sigilo e os cuidados a serem tomados para a não identificação dos sujeitos quando da análise e divulgação dos resultados; o papel de pesquisadora e psicóloga e respectivas implicações durante todo o processo; dentre outros;

5. Após divulgação e esclarecimento de dúvidas pertinentes, passar listagem recolhendo nomes dos interessados em participar da pesquisa, solicitando que informassem a idade, além dos respectivos telefones, para contatos posteriores;

6. Antes de passar a listagem referida anteriormente, comunicar que, provavelmente, seriam chamados apenas aqueles que se situassem dentro da faixa etária de 18 a 21 anos, mas que, aqueles que não estivessem dentro desta faixa etária e que estivessem muito interessados em participar da pesquisa, poderiam preencher a listagem, pois, em sendo possível, seriam chamados também[53];

7. Por último, ao recolher a listagem, comunicar que, a depender do número de sujeitos que se inscrevessem para participar da pesquisa, seria adotado o critério da aleatoriedade, fornecido pela estatatística, para selecionar o mesmo número de sujeitos de ambos os sexos, ambos os turnos, e de cada semestre do curso, de modo a não privilegiar uns ou outros[54].

Após ter divulgado a pesquisa nas salas de aulas, conforme estratégias especificadas acima, constatou-se que 216 alunos, de ambos os sexos, ambos os turnos e de todos os semestres, inscreveram-se para participar da pesquisa. Ainda que alguns destes alunos (ao todo, 49) estivessem fora da faixa etária previamente planejada, a grande maioria (169) situava-se dentro da faixa dos 18 aos 21 anos de idade. Houve, então, a necessidade de se recorrer ao critério da aleatoriedade estatística para seleção dos sujeitos a serem chamados para participar efetivamente da pesquisa. Planejou-se, inicialmente, chamar 60 sujeitos,

[53] Esta informação, dada desta maneira, fazia-se importante porque não havia previsão de quantos sujeitos se candidatariam a participar da pesquisa; caso o número fosse muito pequeno, haveria necessidade de estender um pouco mais a amplitude da faixa etária.

[54] Mais uma vez, por não se saber previamente o número de sujeitos interessados em participar da pesquisa, fez-se necessário este cuidado, de modo a evitar que algum estudante viesse a sentir-se preterido por não ter sido chamado. Foi explicado, também rapidamente, sobre a necessidade de limitar-se o número de sujeitos na pesquisa, sob pena de torná-la inviável.

homogeneamente distribuídos segundo: o sexo, o turno, o semestre e a idade. Entretanto, alguns fatores de ordem prática impediram o atendimento a este ideal estatístico, dentre eles:

a) Há um número maior de alunos do sexo feminino do que do sexo masculino no Curso de Psicologia e, naturalmente, essa diferença refletiu-se também na distribuição de sujeitos de ambos os sexos que se inscreveram para a pesquisa, tendo predominado também os sujeitos de sexo feminino;

b) O agendamento para as primeiras entrevistas (descritas mais adiante) se deu justamente nos últimos dias do semestre letivo, quando os alunos estão assoberbados com a entrega dos trabalhos e provas típicos do período, e, diante da impossibilidade de compatibilizar horários para todos, houve necessidade de chamar outros em lugar de alguns previamente selecionados;

c) Em função dos dois fatores anteriormente relacionados que, em alguns casos, se superpuseram, foi recomendável ampliar a faixa etária até 23 anos, sob pena de se ter um número ainda mais reduzido de sujeitos do sexo masculino.

Considerando-se o exposto, os sujeitos desta pesquisa representam o que se costuma chamar de "amostra de conveniência" e ficaram inicialmente distribuídos conforme especificado nas tabelas 01 a 05, relacionadas a seguir.

TABELA 01: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES POR SEXO e TURNO (1ª entrevista)

SEXO / TURNO	MASC.	FEM.	TOTAL
MAT.	12	18	30
VESP.	08	20	28
TOTAL	20	38	58

TABELA 02: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES POR SEMESTRE e TURNO (1ª entrevista)

SEMESTRE / TURNO	1º	2º	3º	4º	5º	6º	TOT.
MAT.	05	05	03	07	05	05	30
VESP.	04	05	05	04	05	05	28
TOT.	09	10	08	11	10	11	58

TABELA 03: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES POR IDADE (em anos) e SEXO (1ª entrevista)

IDADE / SEXO	18	19	20	21	22	23	25	TOT.
MASC.	02	07	06	01	02	02	-	20
FEM.	02	05	15	10	05	00	01	38
TOT.	04	12	21	11	07	02	01	58

TABELA 04: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES POR IDADE (em anos) e SEMESTRE (1ª entrevista)

IDADE / SEM.	18	19	20	21	22	23	25	TOT.
1º	01	02	04	00	01	-	01	09
2º	02	01	03	02	-	02	-	10
3º	01	04	02	01	-	-	-	08
4º	-	05	04	01	01	-	-	11
5º	-	-	04	02	03	-	-	09
6º	-	-	04	05	02	-	-	11
TOT.	04	12	21	11	07	02	01	58

TABELA 05: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES POR IDADE (em anos) e TURNO (1ª entrevista)

IDADE / TURNO	18	19	20	21	22	23	25	TOT.
MAT.	01	08	13	04	02	01	01	30
VESP.	03	04	08	06	06	01	-	28
TOT.	04	12	21	10	08	02	01	58

Note-se que não se totalizou os 60 sujeitos, conforme previsto inicialmente. Isto ocorreu para evitar que se acentuasse ainda mais a diferença entre o número de sujeitos do sexo masculino e do sexo feminino e também para que não se estendesse a faixa etária muito além do previsto.

Conforme será melhor explicado no sub-item 6.4., houve um cuidado em relação à distribuição do sujeitos, conforme os dados demográficos relacionados anteriormente, no sentido de se permitir algumas análises estatísticas posteriores, caso fosse possível ou reomendável no decorrer das investigações e interpretações de conjunto.

6. 5. A PESQUISA PROPRIAMENTE DITA

Conforme já mencionado, a experiência da pesquisa piloto, acrescida, posteriormente, da experiência obtida no processo de reformulação do Questionário Pratt, e respectiva avaliação pelos juizes, permitiu a formulação de algumas perguntas-hipóteses de trabalho, que se somaram às previamente formuladas e já mencionadas no estudo teórico. A partir desta experiência, portanto, o delineamento metodológico a ser descrito nos sub-items 5.1. a 5.4. pretendeu estar investigando os seguintes aspectos:

Pergunta-Hipótese 1. Alguns estudantes do Curso de Psicologia, especialmente aqueles que acreditam em Deus, estariam vivendo, a partir dos conteúdos que estudam no Curso, uma espécie de "abalo" de suas crenças religiosas, especialmente no que se refere à dimensão intelectual das mesmas?

Pergunta-Hipótese 2. O modo como estariam respondendo ao conflito decorrente estaria relacionado à natureza da crença predominante, conforme classificação estabelecida por Pratt - se perceptiva, se intelectual ou se afetiva - e também ao "tipo de vivência", conforme descrição de Rorschach - se introversivo, extroversivo, ambigüal, coartado ou coartativo?

Pergunta-Hipótese 3. Considerando-se a força, a propulsão e a energia motriz das crenças emocionais descritas por Pratt (que são imensas e tendem a resistir à força da crença intelectual, quando esta se lhe apresenta contrária, ou então, a oferecerem o substrato afetivo fundamental para sustentá-la, quando estão em consonância), haveria uma relação positiva entre estas e o tipo de vivência introversivo, descrito por Rorschach?

Coerentemente com os propósitos relacionados anteriormente, adotou-se o seguinte procedimento para a pesquisa propriamente dita:

a) Realização de uma primeira entrevista, em pequenos grupos, conforme apresentada em mais detalhes no sub-item 5.1., e respectiva entrega do Questionário Pratt sobre Crença Religiosa;

b) Cerca de uma semana depois, realização de uma segunda entrevista, também em pequenos grupos, descrita com mais detalhes no sub-item 5.2., para devolução do questionário;

c) Posteriormente (máximo de 3,5 meses), aplicação individual do Método de Rorschach, conforme descrição no sub-item 5.3.;

d) Cerca de uma a quatro semanas depois, entrevista individual de devolutiva do Método de Rorschach, conforme procedimento relatado no sub-item 5.4.

6.5.1. A entrevista de entrega do Questionário Pratt adaptado

Esta entrevista foi planejada para ser realizada em pequenos grupos de alunos (três a cinco componentes, conforme composição descrita no Anexo III), tendo sido conduzida com os seguintes objetivos:

1. Sondar o grau de mobilização prévia dos sujeitos em torno do tema da pesquisa;
2. Propiciar um clima de espontaneidade e confiança para se abordar o assunto, tanto verbalmente, quanto, depois, por escrito, ao responder as questões do questionário;

3. Sondar os aspectos mencionados na Pergunta-Hipótese 1, relacionada anteriormente, ou seja, o quanto os conteúdos estudados no Curso de Psicologia têm contribuído ou não para modificar ou não as crenças - ou não crenças - de cada um e do conjunto de sujeitos;

4. Identificar a natureza da crença, dúvida ou descrença de cada sujeito, da qual dependeria o tipo de questionário que lhe seria entregue para responder: se a versão para crentes ou se a versão para não crentes;

5. Orientar os sujeitos quanto ao modo subjetivo de responder ao questionário;

6. Estimular e garantir o mais possível uma situação de comprometimento recíproco com a pesquisa e suas respectivas etapas posteriores.

Procurando, portanto, atender aos objetivos especificados acima, esta primeira entrevista ficou assim semi-estruturada:

1. Inicialmente, uma breve apresentação dos componentes do grupo;

2. Comunicação acerca: a) do número de sujeitos que se inscreveram para participar da pesquisa e respectivos critérios para escolha daqueles que estavam efetivamente sendo convidados a participar; b) das duas etapas da pesquisa e da importância de que todos permanecessem até o final da mesma; c) dos cuidados a serem tomados do ponto de vista ético - sigilo, privacidade, respeito às diferenças, papel da pesquisadora e psicóloga, dentre outros;

3. Solicitação de autorização para filmar a entrevista, de modo que não se fizesse necessária nenhuma espécie de anotação por parte da pesquisadora durante a entrevista, na qual se pretendia uma conversa o mais expontânea possível;

4. Sondagem inicial dos motivos que levaram cada um a inscrever-se na pesquisa;

5. Sondagem acerca de como seria, para cada um, a questão da religião, da religiosidade ou da crença religiosa (não se perguntou diretamente a religião de cada um);

6. Sondagem acerca de como seria, para cada um e/ou para o grupo, falar de religião, crença religiosa ou religiosidade no ambiente acadêmico ou no contexto do Curso de Psicologia;

7. Esclarecimento de alguma dúvida, espontaneamente apresentada por algum componente do grupo, acerca do tema da pesquisa ou de suas respectivas etapas;

8. Apresentação e orientação acerca do instrumento a ser respondido;

9. Entrega do Questionário Pratt sobre Crença Religiosa - versão adaptada, segundo a crença ou não crença de cada um, acompanhada de respectivo disquete para aqueles que pudessem entregar digitado;

10. Agendamento da segunda entrevista, quando deveria ocorrer a devolução do questionário devidamente respondido.

Como nenhum grupo apresentou alguma oposição à filmagem das entrevistas, todas elas foram filmadas. Estas foram realizadas no Centro de Formação em Psicologia Aplicada - CEFPA da UCB, em salas devidamente equipadas com aparelhagem de som e filmagem, cujo sistema é extremamente discreto, de modo a evitar interferências incômodas (luzes, câmaras, aparelhagem explícita) sobre a interação ou verbalização dos sujeitos durante as entrevistas.

Importante ressaltar também que, ao longo das entrevistas, as questões apresentadas pela pesquisadora foram, de um modo geral, abertas e não diretivas, salvo raras excessões, quando se fez necessário explicitar algum aspecto importante para a pesquisa, como, por exemplo, quando o sujeito não havia deixado explícito se acreditava ou não em Deus, ou em alguma modalidade de transcendência no sentido religioso. Nestes casos, fez-se necessário explicitar a questão, para decidir-se acerca de qual versão do Questionário seria entregue ao sujeito. Isto foi feito sempre da maneira mais discreta possível, de modo a evitar-se uma pressão sobre o estudante, no sentido de decidir-se pela crença ou não crença. A idéia era a de que essa distinção (entre crença ou descrença), em experimentada ou não, fosse verbalizada de maneira expontânea.

Cabe informar, ainda, que, dentre os 58 sujeitos que compareceram a esta primeira entrevista, apenas dois deles, ambos do sexo masculino, receberam a segunda versão do Questionário Pratt - adaptada para não crentes: um afirmou não acreditar em Deus ou em qualquer modalidade de divindade ou transcendência, e outro afirmou-se ateu.

Cada uma das entrevistas realizadas, e que, em seu conjunto, totalizaram dezesseis, foram transcritas posteriormente, para fins de análise, conforme os objetivos propostos neste trabalho. Para ilustrar, encontram-se no Anexo IV[55] um total de quatro entrevistas transcritas.

6.5.2. A entrevista de devolução do Questionário Pratt adaptado

Esta segunda entrevista também foi planejada para ocorrer em pequenos grupos, preferencialmente com os mesmos componentes da primeira entrevista, favorecendo a continuidade, a integração e a expontaneidade na discussão das experiências subjetivas (vide

[55] O referido anexo traz as entrevistas de entrega do questionário das quais participaram os mesmos sujeitos selecionados para os estudos de casos apresentados no Capítulo 10 e cujos questionários respondidos e protocolos do Rorschach encontram-se, respectivamente, também relacionados nos Anexos V e VI.

composição dos grupos no Anexo III). Pretendeu-se, com esta segunda entrevista, alcançar os seguintes objetivos:

1. Sondar como foi a experiência subjetiva dos estudantes ao responder ao questionário;
2. Sondar o grau de mobilização que acompanhou as reflexões e respectiva experiência;
3. Sondar que aspectos abordados no questionário mais suscitaram mobilização;
4. Permitir um mínimo de acolhimento e elaboração, em grupo, acerca das questões que mais mobilizaram;
5. Averiguar os pontos mais polêmicos, mais ambíguos ou menos claros em cada uma das questões formuladas;
6. Recolher o questionário respondido por cada sujeito.

Considerando-se tais objetivos, esta segunda entrevista ficou assim semi-estruturada:

1. Inicialmente, acolhimento dos estudantes e breve explicação sobre a importância, para a pesquisa, de se falar sobre a experiência de responder ao instrumento;
2. Sondagem de como foi, para cada um, a experiência subjetiva de responder ao questionário;
3. Sondagem do modo como cada um experimentou e exerceu a tarefa de respondê-lo;
4. Identificação das questões que mais marcaram ou chamaram a atenção de cada um, e/ou sobre as quais gostariam de comentar com os colegas;
5. Sondagem acerca do contexto de final de semestre e final de ano, em que se deu esse exercício de introspecção acerca das próprias crenças, dúvidas ou descrenças e das possíveis implicações sobre o modo de responder as questões ou sobre o conteúdo das respostas;
6. Orientações sobre como e quando ocorreria a segunda etapa da pesquisa - Aplicação do Método de Rorschach e respectiva devolutiva;
7. Agradecimentos aos sujeitos pelo comparecimento às entrevistas e respectivo empenho na tarefa de responder ao instrumento.

Também nesta segunda entrevista, evitou-se questões fechadas ou muito diretivas. Estas só ocorreram quando se fizeram muito necessárias para esclarecer algum aspecto importante do "mundo da vida" e que não emergira expontaneamente ao longo da conversa estabelecida

com o grupo. Encontra-se, no Anexo V[56], a transcrição de quatro exemplos desta entrevista, ilustrando o modo como foram conduzidas e respectivos conteúdos suscitados.

Nem todos os sujeitos compareceram a esta segunda entrevista de devolução do questionário. Assim, dos 53 que compareceram à mesma, retornaram à pesquisadora um total de 52 questionários respondidos, conforme a distribuição relacionada nas tabelas de 06 a 10.

TABELA 06: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES POR SEXO e TURNO (2ª entrevista)

SEXO / TURNO	MASC.	FEM.	TOTAL
MAT.	10	17	27
VESP.	07	18	25
TOTAL	17	35	52

TABELA 07: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES POR SEMESTRE e TURNO (2ª entrevista)

SEMESTRE / TURNO	1º	2º	3º	4º	5º	6º	TOT.
MAT.	05	04	03	05	05	05	27
VESP.	04	04	05	03	03	06	25
TOT.	09	08	08	08	08	11	52

TABELA 08: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES POR IDADE (em anos) e SEXO (2ª entrevista)

IDADE / SEXO	18	19	20	21	22	23	26	TOT.
MASC.	01	07	05	01	01	02	-	17
FEM.	02	03	11	13	04	01	01	35
TOT.	03	10	16	14	05	03	01	52

TABELA 09: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES POR IDADE (em anos) e SEMESTRE (2ª entrevista)

IDADE / SEM.	18	19	20	21	22	23	26	TOT.
1º	-	03	03	01	01	-	01	09
2º	02	-	03	01	-	02	-	08
3º	01	03	03	01	-	-	-	08
4º	-	04	03	01	-	-	-	08
5º	-	-	01	05	01	01	-	08
6º	-	-	03	05	03	-	-	11
TOT.	03	10	16	14	05	03	01	52

TABELA 10: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES POR IDADE (em anos) e TURNO (2ª entrevista)

IDADE / TURNO	18	19	20	21	22	23	26	TOT.
MAT.	01	05	10	08	01	01	01	27
VESP.	02	04	06	06	05	02	-	25
TOT.	03	09	16	14	06	03	01	52

[56] Este anexo relaciona as entrevistas de devolução do questionário dos mesmos sujeitos selecionados para os estudos de casos apresentados no Capítulo 10.

Encontram-se, no Anexo V, as respostas completas ao questionário fornecidas por quatro sujeitos desta pesquisa, dois do sexo masculino e dois do sexo feminino[57].

6.5.3. A aplicação do Método de Rorschach

Planejou-se a Aplicação do Método de Rorschach, seguindo a orientação do próprio autor e criador do Método, considerando-se também as contribuições posteriores, em especial da abordagem fenomenológica, conforme explicitado anteriormente, no estudo teórico.

Além do estabelecimento do *rapport* e acolhimento inicial de cada sujeito, previu-se uma rápida entrevista inicial, com o objetivo de obter as seguintes informações: idade atual em anos e meses; tempo de residência em Brasília; estado civil; se mora ou não com ambos os pais; situação atual dos pais (se vivem juntos ou se são separados; no caso de serem separados, há quanto tempo e que idade tinha o estudante na ocasião); se tem outros irmãos ou irmãs e idade dos mesmos; se tem filhos, e se desenvolve outra(s) atividade(s), além de estudar Psicologia.

Durante a aplicação da prova, utilizou-se cronômetro, de modo discreto, para medir o tempo de reação e o tempo total em cada lâmina. Ao final, realizou-se pesquisa de limites, quando esta se fez conveniente, e sondou-se, com todos os sujeitos, as duas lâminas que mais agradaram e desagradaram e respectivos motivos. Por último, perguntou-se a cada estudante se gostaria de fazer algum comentário acerca da experiência de submeter-se ao teste.

Todas as aplicações foram filmadas e, posteriormente, integralmente transcritas. Além das verbalizações, procedeu-se também ao registro das reações e comportamentos dos sujeitos durante toda a entrevista e aplicação do teste, permitindo-se uma análise mais aprofundada, do ponto de vista fenomenológico. Encontram-se, no Anexo VII, quatro exemplos de protocolos e psicogramas[58].

6. 5.4. A entrevista devolutiva dos resultados no Rorschach

A entrevista devolutiva, realizada individualmente e também filmada, ocorreu depois de uma a três semanas após a aplicação do Método. Pretendeu-se, nesta entrevista, oferecer a devolutiva de um modo mais espontâneo possível, evitando-se intensificar a ansiedade já natural neste processo de auto-conhecimento para o estudante. Para tanto, exercitou-se um diálogo durante a comunicação dos resultados, promovendo um clima de empatia que facilitava o exercício instrospectivo por parte do estudante. Para os casos em que se fez

[57] Tratam-se dos mesmos sujeitos para os quais serão apresentados os estudos de casos no Capítulo 10.

[58] Tratam-se dos mesmos sujeitos selecionados para os estudos de casos apresentados no Capítulo 10.

recomendável encaminhamentos psicoterápicos, orientou-se o sujeito concernentemente ao assunto, informando-o acerca das possíveis alternativas disponíveis na própria UCB ou em Brasília, especialmente para aqueles cuja situação financeira não permitiria arcar com o preço normal de uma psicoterapia no mercado. Quando se fez necessário, outras informações foram obtidas ainda nesta entrevista devolutiva, de maneira a permitir melhor compreensão dos resultados na prova.

6.6. ORGANIZAÇÃO E ANÁLISE DOS DADOS

O material obtido em cada uma das etapas da pesquisa foi organizado de maneira a tornar-se significativo, operacional e sistematizado o suficiente para permitir a análise das questões propostas para este trabalho e respectivas perguntas-hipóteses. Isso implicou em utilizar estratégias típicas da pesquisa qualitativa e fenomenológica, algumas estratégias utilizadas em análise de conteúdo (Bardin, 1977/1979), e, também, mais a título de um refinamento ou ilustração, alguns recursos dados pela estatística. Os dois últimos recursos mencionados, entretanto, se deram de maneira bastante contextualizada, de modo a evitar abstrações generalizantes ou dissociadas da experiência subjetiva em pauta. Sendo assim, em vários momentos deste estudo, para falar como Gomes (1987 e 1998), buscou-se uma relação reversiva entre a qualidade e a quantidade. Assim, as verbalizações de cada estudante durante as entrevistas e, posteriormente, as respostas escritas ao questionário, foram tomadas como "texto", quando as informações gerais sobre o grupo foram situadas como "contexto". Por outro lado, o "co-texto", dado pelas condições psicodinâmicas de produção destas verbalizações e respectivas respostas escritas, pode ser compreendido mais apropriadamente com o material produzido nas respostas à prova do Rorschach. Sendo assim, em alguns momentos, as explorações do material produzido nas diversas etapas deste estudo empírico se deram num sentido horizontal, seja buscando apresentar o espectro de possibilidades emergentes (as divergências), seja descrevendo quantitativamente a amplitude de redundâncias (convergências). Por outro lado, em outros momentos, numa perspectiva mais fenomenológica propriamente dita, realizou-se uma exploração aprofundada no sentido vertical, ou seja, um exercício de aproximação mais significativa do "mundo da vida".

A fim de preservar a privacidade dos estudantes sujeitos deste estudo, seus respectivos nomes foram substituídos por códigos alfanuméricos. Este artifício, entretanto, tem um preço nada condizente com a proposta fenomenológica, na medida em que acaba impondo uma certa artificialidade, que, desde as suas origens, esta pesquisa desconheceu. De fato, este preço se justifica em função da preocupação de cunho ético em preservar os depoentes de quaisquer espécies de exposição pública de suas intimidades, que soaria como indiscrição. Nos estudos de casos, recupera-se em parte o sentido fundamental de um nome próprio,

atribuindo-se aos quatro estudantes selecionados nomes fictícios (nomes esses não coincidentes com nomes reais de quaisquer participantes da pesquisa).

Nos sub-itens relacionados a seguir descreve-se, com mais detalhes, os procedimentos adotados na organização do material produzido em cada uma das etapas desta investigação empírica.

6.6.1. Material produzido nas entrevistas

Todas as dezesseis entrevistas, realizadas em pequenos grupos para entrega do questionário aos estudantes, e as outras mais dezesseis, para respectiva devolução à pesquisadora, foram integralmente transcritas, nos moldes exemplificados nos Anexos IV e V. Sobre as entrevistas transcritas processou-se leitura flutuante, nos moldes em que a descreve Bardin (1977), registrando-se os aspectos relacionados a seguir.

6.6.1.1. Entrevista de entrega do Questionário Pratt adaptado

- Motivações mais freqüentemente apresentadas pelos sujeitos em relação à sua participação da pesquisa: atentou-se aqui tanto para as motivações explicitadas abertamente, ou em primeiro plano, quanto para aquelas que só aparecem num segundo momento, explicitamente assumidas ou não;
- Como se organizou a questão da crença religiosa dos estudantes: como, quantos e quais assumem a crença em Deus; como, quantos e quais estão em dúvida ou se questionam acerca do assunto; como, quantos e quais alegam não acreditar em Deus; como se manifesta a religião de cada um; dentre outros;
- Relações expontaneamente estabelecidas ou não entre a crença religiosa e os conteúdos que estudam no Curso de Psicologia;
- Depoimentos ilustrativos do grau de mobilização (ou não mobilização) e/ou possíveis conflitos (ou ausência de conflitos) entre fé e razão, aspectos religiosos e aspectos acadêmicos, crença religiosa e conhecimento científico em Psicologia;
- Depoimentos ilustrativos das diferentes maneiras de lidar com os possíveis conflitos relacionados anteriormente.

Uma sistematização deste material, sempre guiada pela "leitura flutuante" e postura fenomenológica, permitiu uma análise da primeira pergunta-hipótese estabelecida anteriormente, ou seja, a de que alguns estudantes do Curso de Psicologia, especialmente aqueles que acreditam em Deus, estariam vivendo, a partir dos conteúdos que estudam no Curso, uma espécie de “abalo” de suas crenças religiosas, especialmente no que se refere à dimensão intelectual das mesmas.

6.6.1.2. Entrevista de devolução do Questionário Pratt adaptado

- Impressões gerais dos estudantes quanto ao exercício de responderem o questionário: atitudes positivas ou negativas, sentimentos mais relacionados, adjetivos utilizados para se referirem ao instrumento, dentre outras;
- Quais as estratégias utilizadas pelos sujeitos para responder ao instrumento: modo de organização do trabalho de reflexão, modo de elaboração das respostas, tempo destinado à tarefa, dentre outras;
- Questões que mais mobilizaram;
- Questões que mais geraram dúvidas;
- Contexto geral em que se deu o trabalho de reflexão sobre as questões propostas e o exercício de responder ao instrumento.

A sistematização do material obtido nesta segunda entrevista, tomada em conjunto com a sistematização do material obtido com aquela primeira, de entrega do instrumento, permitiu uma melhor contextualização das respostas fornecidas pelos sujeitos ao Questionário Pratt sobre Crença Religiosa, fundamental para a análise clínica e fenomenológica das mesmas.

6.6.2. Material obtido nas respostas ao Questionário Pratt adaptado

A sistematização geral dos resultados obtidos no Questionário Pratt adaptado (vide quatro exemplos de questionários respondidos no Anexo VI) teve como parâmetros os próprios itens e sub-itens do Questionário Pratt sobre Crença Religiosa, adaptado nas suas respectivas versões, para crentes e para não crentes. Mereceu atenção especial também os itens ou sub-itens que os sujeitos mais deixaram de responder, de modo a obter-se elementos para avaliação do próprio instrumento, se e quando for o caso, mas também para avaliar possíveis "resistências" ou dificuldades suscitadas pelos mesmos itens ou sub-itens.

Além disso, o conjunto das respostas oferecidas às questões do instrumento foram analisadas tendo-se como critério as modalidades de crenças descritas por Pratt, quais sejam: a fé perceptiva, a fé intelectual e a fé emocional. A partir desta análise, tornou-se possível também uma sistematização do modo como estão organizadas as crenças dos estudantes, e sua respectiva força motriz: se mais ou menos diretamente retiradas do campo de sentimento vital, a que se referiu Pratt.

6.6.3. Material obtido com o Método de Rorschach

O material produzido pela aplicação do Rorschach foi devidamente organizado em protocolo padrão, no qual registrou-se, integralmente: o tempo de latência - L, o tempo gasto em cada lâmina - T, as respostas fornecidas pelo sujeito, a posição das lâminas em cada resposta (∧, <, >, ou ∨), as verbalizações ao longo do inquérito, as verbalizações na pesquisa de limites (quando foi o caso), as verbalizações durante as escolhas das lâminas que mais agradaram e menos agradaram, com respectivas justificativas, e os comentários finais.

Todas as respostas foram classificadas conforme as categorias clássicas, dadas por Rorschach (1974), nos três eixos - localização, determinante e conteúdo. Posteriormente, foi organizado o psicograma nos moldes propostos pelos autores franceses, Anzieu (1978) e Traubemberg (1970). Para localização das respostas e respectiva avaliação quanto ao caráter de banalidade (Ban) ou originalidade (Orig) das respostas, utilizou-se o Atlas e Dicionário de Augras, Sigelman e Moreira (1969/2000). Foi especificado, também no psicograma, as relações entre H e (H) + Hd - H : (H) + Hd - e entre A e (A) + Ad - A : (A) + Ad.

No protocolo, relacionou-se também os fenômenos especiais observados ao longo da prova, tomando-se como referência, além dos autores franceses mencionados anteriormente, também a relação fornecida por Passalacqua e Gravernhorst (1998). Parte-se do princípio que essa descrição dos fenômenos complementares, já descritos por diferentes estudiosos do Método, e catalogados pelas respectivas autoras, fornece elementos importantes do ponto de vista da análise qualitativa e fenomenológica.

As análises quantitativas, dadas pelo psicograma, foram aprofundadas, enriquecidas, contextualizadas e/ou relativizadas em função da análise qualitativa, dinâmica e fenomenológica que acompanhou todo processo da prova e respectivos produtos. Ressalte-se, portanto, que o processo adquiriu aqui um papel fundamental, e não apenas o produto final sistematizado no psicograma. A análise quantitativa, tal como propunha Rorschach, serviu como uma espécie de parâmetro perceptivo para o examinador, ou como garantia contra possíveis tendências projetivas na análise qualitativa. Não teve, portanto, caráter predominantemente psicométrico ou indexial. Foram consideradas as contribuições de Augras (1986/2000b) para melhor compreensão da situação de psicodiagnóstico.

Na sistematização deste material, deu-se especial atenção aos seguintes aspectos, devidamente contextualizados, do ponto de vista qualitativo e fenomenológico: Tipo de vivência (∑C : ∑K); fórmula complementar ([VIII + IX + X]%); respostas de conteúdo humano (H, (H) e Hd); respostas de conteúdo animal (A, (A) e Ad); tipo de apreensão (G D Dd Dbl); determinantes formais (F, F±, F -), cinestésicos (K, kan e kob), e respostas cor (C, E e Clob); posição das lâminas; percentagem de respostas humanas parciais, anatomias, sangue e sexo ([Hd + Ant + Sg + Sx]%). Conforme especificado a seguir, tais aspectos forneceram

elementos importantes a serem relacionados com as modalidades de crenças religiosas ou com o grau de mobilização relacionada à religiosidade, ou, ainda, com a natureza do conflito vivido pelo sujeito, se e quando foi o caso.

Quanto à entrevista devolutiva dos resultados obtidos na prova, ela não foi transcrita integralmente. Registrou-se, posteriormente, apenas aquelas informações essencias para melhor compreensão fenomenológica do mundo da vida de cada estudante. Conforme pode ser constatado nos protocolos elencados no Anexo VII, ao final dos mesmos, relacionou-se, a título de observações complementares, alguns aspectos importantes registrados nesta entrevista.

6.6.4. As comparações e relações entre crença religiosa e personalidade

Pretendeu-se estabelecer uma análise detalhada do material obtido em cada uma das etapas do processo, com vistas a obter elementos para avaliar as perguntas-hipóteses **2** e **3** relacionadas anteriormente no sub-item 5.4.

Para tanto, combinou-se alguns recursos da estatística com uma análise qualitativa, de cunho fenomenológico, considerando-se os seguintes eixos:

a) Modalidades de crença religiosa X Tipo de Vivência

Foram analisadas as possíveis relações entre: a modalidade de crença religiosa, segundo a classificação dada por Pratt - perceptiva ou primitiva, intelectual e emocional - e os tipos de vivência, conforme descritos por Rorschach - introversivo, extroversivo, ambigüal, coartado e coartativo. Complementando tais análises das relações e inter-relações entre crença religiosa e tipo de vivência, foram considerados também, do Método de Rorschach: o papel da fórmula complementar - (VIII + IX + X)%; o papel das respostas de conteúdo humano (H, (H) e Hd); o papel das respostas globais (G), de grandes detalhes (D) e de pequenos detalhes (Dd); a freqüência dos determinantes formais (F+, F± e F-), cinestésicos (K) e cromáticos (C);

b) Clareza ou ambivalência da crença X índices de oposicionismo

Analisou-se as possíveis relações entre a natureza do conflito vivido pelos estudantes, se e quando foi o caso, relativamente às suas próprias crenças religiosas e os índices de oposicionismo, dado pela freqüência das respostas de detalhe em branco (Dbl);

c) Aprofundamento da leitura fenomenológica: Estudo de quatro casos

A partir dos elementos relacionados acima, foram desenvolvidos, num estudo complementar, quatro estudos de casos, de modo a aprofundar uma leitura mais especificamente fenomenológica das relações entre crença religiosa e personalidade. Em tal estudo, dentre outros aspectos importantes do ponto de vista qualitativo, foram considerados:

a posição das lâminas; os demais conteúdos das repostas; os demais elementos cinestésicos (kan, kob); os demais determinantes cromáticos, dados pelas tonalidades de Claro e Escuro (E, C' e Clob); os fenômenos especiais e demais elementos significativos apontados pela análise qualitativa.

Por último, tais análises foram enriquecidas com uma leitura mais especificamente fenomenológica, a partir das modalizações perceptivas descritas por Husserl (1966/1998), em "A síntese passiva".

CAPÍTULO 7

CRENÇA RELIGIOSA NO CONTEXTO DO CURSO DE PSICOLOGIA

"Pouco do que é significativo pode ser dito sobre tais assuntos;
eles podem apenas ser mostrados."
Ludwig Wittgenstein

O núcleo básico explorado na primeira entrevista realizada com os estudantes, em pequenos grupos (vide composição dos mesmos no Quadro 01 do Anexo III) foi a experiência vivida em relação às suas respectivas crenças ou descrenças religiosas, no contexto do Curso de Psicologia. No decorrer de cada entrevista, o papel desta pesquisadora foi o de realizar um esforço de aproximação deste núcleo central, em geral realizado de maneira gradativa e progressiva, conforme a reação inicial de cada grupo, e estruturado portanto, em três níveis, a saber:

- Um primeiro nível, quando os sujeitos eram questionados acerca de suas respectivas mobilizações internas para participar da pesquisa, e introduzido logo após alguns esclarecimentos iniciais sobre a pesquisa e sobre o modo como seria conduzida. Desta forma, uma questão inicial era assim formulada: "O que os motivou a participar desta pesquisa?"
- Um segundo nível, quando eram interrogados sobre suas respectivas crenças (ou não crenças) religiosas. Freqüentemente este segundo nível surgia expontaneamente no grupo, antes que se formulasse a pergunta explicitamente desencadeadora. Entretanto, nos casos em que tal não se deu, ou quando um ou outro estudante deixava de verbalizar este aspecto, ele foi introduzido pela pesquisadora com uma pergunta mais explícita, em geral assim formulada: "E como é, para você(s) pessoalmente, esta questão da religiosidade ou da crença religiosa?"
- Um terceiro nível, quando eram abordados sobre suas experiências, em termos de suas crenças - ou não crenças - religiosas, no contexto do Curso de Psicologia. De novo, quando este terceiro nível não emergia expontaneamente, já desde a primeira ou a segunda questão formulada, utilizou-se como elementos desencadeadores as seguintes perguntas: "E esse assunto, da religiosidade ou da crença religiosa, ele surge no contexto do Curso de Psicologia? Como é isso para vocês?"

A despeito de uma semi-estruturação prévia das questões relacionadas acima, as entrevistas foram conduzidas de maneira a garantir sempre a sua dimensão clínica, buscando-se promover uma relação autêntica e mobilizadora com cada grupo de sujeitos entrevistados. Constatou-se que, para boa parte dos estudantes, as experiências vividas em relação ao tema em questão estavam, pela primeira vez, sendo expressas, elaboradas ou compartilhadas mutuamente. Desta forma, e talvez exatamente em decorrência da oportunidade de se falar de

um vivido pouco ou nada qualificado no universo acadêmico, especialmente em Psicologia, constatou-se que, de um modo geral, mesmo não se esquivando a reconhecer a dificuldade de abordar o tema em questão, a proposta da pesquisa foi acolhida com simpatia pela maioria dos sujeitos. Registrou-se, portanto, uma grande disposição em colaborar, tanto que alguns sujeitos chegaram a verbalizar, inicialmente, como fator que os mobilizaram a participar da pesquisa, o desejo de colaborarem com a mesma, visto suporem uma certa dificuldade para se conseguir sujeitos.

Constatou-se também uma postura de bastante respeito para com a questão da religiosidade, como opção pessoal, embora freqüentemente acompanhada de ressalvas ou severas críticas à religião, enquanto sistema fechado de dogmas e enquanto mecanismo impeditivo da liberdade de pensamento.

Como se tratavam todos de sujeitos voluntários, já seria esperado um difundido interesse pelo tema da pesquisa e pela questão da religiosidade de um modo mais geral. Além disso, por serem todos estudantes de uma Universidade Católica, seria de se esperar também uma maior freqüência de sujeitos que assumem e qualificam a religiosidade pessoal.

Em que pese o fato de uma pesquisa fenomenológica ser basicamente caracterizada pela sua atenção à natureza do fenômeno, muito mais que à sua extensão (Amatuzzi, 2001b, p.17), na sistematização do material apresentada a seguir, exercita-se a construção de uma compreensão dos três níveis explorados em relação ao núcleo básico desta primeira entrevista - a crença religiosa dos estudantes de Psicologia - tanto de um ponto de vista da qualidade (buscando-se relatar a intencionalidade própria e constitutiva da experiência vivida pelos sujeitos), como da quantidade (analisando-se sistematicamente alguns registros de freqüência com que a experiência foi relatada). Este último permite ilustrar a extensão em que se apresentou a natureza de alguns fenômenos apreendidos nos relatos/depoimentos do conjunto de sujeitos entrevistados.

7.1. A MOBILIZAÇÃO AFETIVA EM TORNO DO TEMA

Já desde o primeiro nível, o das motivações para participar da pesquisa, registrou-se intensa mobilização em torno do tema proposto. Freqüentemente apresentada em primeiro plano, ela se evidencia de maneira muito direta, nas falas de alguns estudantes, como no exemplo a seguir:

> "Achei interessante o tema, principalmente porque a gente está vendo no curso, as diversas abordagens... Freud, por exemplo, que vê a religiosidade e a religião como uma patologia mesmo, né, como sendo um neurótico. Então, assim, eu sou uma pessoa religiosa. Então, eu nunca me vi assim tão neurótica, assim simplesmente por causa disso... então, eu achei interessante, um ponto diferenciado da pesquisa, de estar vendo este outro lado da religião, ou da pessoa que tem uma crença em Deus..." (S_{41}, Grupo 03, sexo feminino, 20 anos, 3º semestre).

E se, no depoimento acima, registra-se um questionamento em relação à patologização da crença religiosa, houveram também, em menor freqüência, posições quase que diametralmente opostas, em termos de interpretação dada ao fenômeno da crença religiosa, mas também de intensa mobilização afetiva, como fica ilustrado no depoimento a seguir:

> "O tema da pesquisa para mim foi interessante, porque eu sempre tenho uma visão... visão mais tradicional da Psicologia... Então eu queria ver como é que é a questão da pesquisa... eu tenho uma visão antiga da Psicologia, compatível não para o humanismo, mas assim, eu acredito mais para (?) esse lado..." (Pesquisadora: O que é que você chama de visão tradicional, visão antiga?) "Como se fosse uma psicopatologia mesmo, uma visão ilusionária talvez, a religião assim... A minha visão... É interessante porque tem uma nova visão também..." ($S_{17,}$ Grupo 04, sexo masculino, 17 anos, 4º semestre)

Outros depoimentos apontam claramente o quanto a mobilização interna se relaciona diretamente aos conteúdos estudados no Curso:

> "Eu tive interesse em participar porque há mais um ano atrás, eu li um livro, que era a troca de cartas entre Freud e Pfister. E justamente o Pfister era um pastor e eles tinham uma amizade muito forte e essa coisa, então, de uma pessoa religiosa ser neurótica, ele dá o braço a torcer nestas cartas quando ele conversa com esse pastor. Eu acho muito interessante o tema, porque... sabe? Não dá pra você misturar, não é? Eu já fiz análise, e no final eu fui descobrir que a minha psicóloga era extremamente religiosa e eu achei interessante que ela era extremamente religiosa, mas ela não deixou passar isso e eu estava numa fase em que ela poderia ter passado isso pra mim, e ela não passou, eu achei interessante isso de não misturar as coisas, né?" ($S_{49,}$ Grupo 03, sexo feminino, 21 anos, 6º semestre)

A preocupação de ordem ética, que se evidencia no depoimento acima, é compartilhada por vários outros estudantes, e é explicitada logo em resposta à primeira questão. Alguns manifestaram seu desejo em aproveitar a oportunidade para tratar de uma experiência que não é abordada na Universidade, mas que os tem mobilizado de maneira significativa:

> "O que me motivou primeiro, eu achei o tema ... religião... não é um tema muito fácil de ser tratado, eu acho que é por aí... e é um tema que as pessoas às vezes deixam de lado dentro da Universidade. No sentido de que 'Ah, eu não posso mexer com a fé das pessoas, né'. Pelo menos eu imaginava assim 'Eu, como psicóloga, dentro do meu consultório, eu tenho que deixar a minha religião do lado de fora, porque eu não posso, por exemplo, eu acredito numa coisa, então eu não posso tá passando aquilo pra outra pessoa, senão eu vou tá induzindo.' Então, assim... o tema me chamou a atenção, por estar tratando da religião... Acho que foi por isso." (S_{34}, Grupo 11, sexo feminino, 20 anos, sexto semestre)

Outros se colocam de maneira ainda mais explícita, relatando seus dilemas internos:

> "Eu... O que me chamou a atenção foi o tema da pesquisa sobre religiosidade que, que... depois que eu entrei no Curso, eu comecei a ... como é que eu falo assim... as minhas bases foram todas... o meu edifício caiu assim... ficou tudo assim bem confuso... Eu achei interessante estar fazendo essa relação da... característica de personalidade... E pelo interesse do teste também para eu estar, até depois com os resultados, eu tá... fazendo, tipo assim, uma leitura de como é... sei lá... (...)" (S_{14}, Grupo 06, sexo masculino, 20 anos, 3º semestre)

Se, por um lado, o interesse pelo tema da pesquisa ficou bastante evidente já desde o relato dos fatores motivadores para a participação da mesma (23 estudantes, dentre os 58

entrevistados trouxeram este aspecto em resposta à primeira pergunta), também é verdade que, em muitos casos, este interesse não foi explicitado de início, mas tornou-se bastante evidente no decorrer da entrevista, e de várias maneiras. Registrou-se pelo menos doze casos em que os sujeitos apresentaram inicialmente o seu interesse pelo teste de Rorschach, ou uma outra motivação mais genérica (curiosidade por participar de pesquisas, engajar-se mais nas atividades do curso, colaborar com a pesquisa, dentre outros), mas, num segundo momento, geralmente ao responder à segunda pergunta, explicitavam claramente o quanto estavam internamente mobilizados em torno do tema e o quanto este fator foi preponderante para a decisão de participar da pesquisa. Assim, por exemplo, uma estudante responde à primeira pergunta colocada, referindo-se à oportunidade de submeter-se ao teste e também contribuir com a pesquisa. Entretanto, posteriormente, quando se pergunta como seria para cada um a questão da religiosidade e da crença religiosa, ela é a primeira a responder, relatando que estudou a vida inteira em colégio católico, mas, depois, decepcionou-se e afastou-se. Há um mês, entretanto, sua madrinha veio a falecer e, ela sentiu:

> "... assim... necessidade de algumas respostas que a gente não vai encontrar fácil.... Quando você entrou na sala, falei 'Não, vamos lá, quem sabe assim conversando... eu possa me interessar novamente pela religião católica ou qualquer outra que seja.' (S_{33}, Grupo 02, sexo feminino, 6º semestre)

Outro estudante, que respondeu à primeira pergunta de maneira um tanto genérica - "Acho que vai acrescentar alguma coisa", à medida em que as demais colegas (duas alunas de 1º semestre) foram se colocando, explicitando abertamente o quanto acharam interessante o tema e o quanto estavam ou viam seus colegas mobilizados quanto ao mesmo, confessou que era protestante e relatou os conflitos que vivera, ao longo daquele semestre letivo, no Curso, por conta disso. Relatou as dúvidas e os dilemas de ordem ética que viveu durante o semestre, bem como a busca de esclarecimentos que precisou fazer junto a professores do Curso e na própria Igreja que freqüenta.

Se nos dois exemplos acima (como em vários outros casos), a mobilização afetiva foi explicitada, ainda que só num segundo momento, como fator motivador para participação da pesquisa, vários outros estudantes, embora apresentando intensa mobilização em torno do tema, no decorrer da entrevista, em nenhum momento relacionou-a como fator determinante nessa decisão. Estes casos não foram computados para efeitos da categorização explicitada na Tabela 11 (que relaciona as motivações apresentadas pelos entrevistados para participar na pesquisa em foco). Entram, portanto, apenas na análise qualitativa do material obtido com as questões desencadeadoras do segundo e do terceiro nível de abordagem ao núcleo central desta entrevista.

Conforme ilustrado na Tabela 11, registrou-se também alto índice de interesse em relação à possibilidade de submeterem-se ao Método de Rorschach. Um total de 23 estudantes mencionaram isto explicitamente, referindo-se à curiosidade pelo instrumento e ao

desejo/oportunidade de se conhecerem melhor. Nestes casos, entretanto, as falas eram mais curtas, mais pontuais e diretas, como nos exemplos abaixo:

> "Curiosidade em saber como era... o teste de Rorschach... Só isso." (S_{43}, Grupo 05, sexo feminino, 21 anos, 4º semestre)
>
> "Eu li sobre o teste de Rorschach e aí... eu queria ver como é...." (S_{09}, Grupo 05, sexo masculino, 20 anos, quinto semestre)
>
> "Eu morro de curiosidade de saber desse teste de Rorschach.." (S_{31}, Grupo 07, sexo feminino, 20 anos, 5º semestre)
>
> "Por causa do teste, quis fazer antes de estudar...." (S_{27}, Grupo 08, sexo feminino, 20 anos, 5º semestre)

O modo como se pronunciaram estas falas, além de mais diretas e mais curtas, menos prolixas, também era visivelmente acompanhado de menor ansiedade, sugerindo que a expressão desse vivido - a curiosidade quanto ao teste - se dá de maneira mais tranqüila para todos, quando comparada com a questão específica da crença religiosa ou da religiosidade.

TABELA 11. DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES SEGUNDO AS MOTIVAÇÕES EM PARTICIPAR DA PESQUISA

SEXO / MOTIVAÇÕES	FEMININO	MASCULINO	TOTAL
Interesse explícito pela questão da religiosidade	12	11	**23**
Interesse pela questão da religiosidade, mas não assumido de imediato	(08)*	(04)*	**(12)***
Interesse pelo Rorschach	19 (05)*	04 (01)*	**23** (06)*
Interesses mais genéricos	07	05	**12**
TOTAL	**38** (13)*	**20** (05)*	**58** (17)*

- Para efeitos de diferenciação entre as motivações apresentadas de imediato e as motivações apresentadas secundariamente (do ponto de vista cronológico), utilizou-se parênteses para estas últimas.

7.2. AS CRENÇAS E/OU DESCRENÇAS RELIGIOSAS

A segunda questão, introduzindo explicitamente o tema da crença religiosa, pretendia, além de aprofundar a sondagem da mobilização prévia dos sujeitos em torno do tema, também identificar a natureza da crença ou descrença de cada estudante, da qual dependeria a decisão de qual versão do questionário lhe seria entregue ao final da entrevista. Pelo modo como vários grupos reagiram ou responderam a esta questão, colocada sempre de modo a demandar uma implicação mais subjetiva, ficou evidente a dificuldade sentida por muitos estudantes em falar de sua própria experiência pessoal no que tange à própria religiosidade, num contexto considerado de cunho acadêmico. Mesmo tendo sido abordada após um breve *rapport* e a partir de uma postura de acolhimento por parte da pesquisadora, registrou-se indícios vários desse desconforto inicial de estar se colocando mais subjetivamente. Assim, foi muito comum um silêncio prolongado seguido à pergunta colocada pela pesquisadora. Em alguns grupos, os estudantes só começaram a se expressar após algumas recolocações da questão, de modo a

amenizar possíveis sentimentos persecutórios e a garantir a aceitação e o respeito às diferenças e às variedades das experiências subjetivas de cada um. Também foram comuns alguns sorrisos, ou meio risos, um pouco nervosos, ou, ainda, brincadeiras iniciais, como que a ganhar tempo para abordar o tema dessa perspectiva do vivido.

Houveram também, por parte de alguns estudantes, tendências à esquiva de tratar o tema mais diretamente, não como uma recusa em colaborar com a pesquisa, mas, muito mais, como uma dificuldade natural em falar da complexidade deste vivido ou de abordá-lo frente a outras pessoas, num contexto em que a comunhão de princípios religiosos ou secularizados não estava garantida logo de saída. Entretanto, no decorrer da entrevista, de um modo geral, houve maior descontração por parte da grande maioria, podendo a conversa transcorrer animadamente e as questões subjetivas serem abordadas de maneira mais espontânea.

Constatou-se ainda que, face à complexidade das experiências de cada um, com relação à questão da religiosidade ou da religião, a tarefa de diferenciar o "crente" do "não crente" é um tanto artificial, na medida em que estas duas categorias seriam como que grosseiras para comportarem todos os matizes da dimensão fé-descrença, e já que a experiência subjetiva em causa não é passível de ser abrigada por essa tipologia. A despeito desta dificuldade, um exercício de agrupar alguns desses matizes, resultou na distribuição apresentada na Tabela 12. Em que pesem as muitas variantes encontradas em cada um dos agrupamentos relacionados (que abrigam, na verdade, diferentes graus de crença ou descrença), esta tabela dá uma idéia geral de como o conjunto de estudantes se situam em relação à questão da crença religiosa, num dado momento de suas vidas: o momento em que participaram desta pesquisa, e mais especificamente, desta primeira entrevista.

TABELA 12: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES QUANTO À CRENÇA EM DEUS

SEXO MANIFESTAÇÕES	FEMININO	MASCULINO	TOTAL
Crença em Deus e adesão a uma religião	27	08	35
Crença em Deus, sem adesão à religião	10	04	14
Conflito, ambivalência	01	05	06
Ceticismo	-	02	02
Ateísmo	-	01	01
TOTAL	38	20	58

Ao redor desta temática mais central - a própria crença ou não crença em Deus - articularam-se outras temáticas relacionadas: a formação familiar, a cultura e a sociedade, o conhecimento científico e a religião enquanto um sistema fechado de crenças, dogmas e normas. Estas temáticas, trazidas espontaneamente pelos estudantes, foram freqüentemente articuladas no sentido de explicar ou justificar a própria experiência e sentimentos pessoais em relação à questão da crença (ou não crença) em Deus ou numa dimensão transcendente. Desta

forma, o modo como estas questões se apresentaram articuladas em torno da temática central foi extremamente variado, com uma diversidade de matizes que variaram deste aqueles que acreditam em Deus e assumem integralmente uma religião e a praticam com extrema dedicação, passando por aqueles que admitem a crença no transcendente, mas não aderem a nenhuma religião específica, até aqueles que se assumem como não acreditando em Deus ou completamente ateu.

Entre os estudantes religiosos que assumem a crença em Deus e aderem a uma religião específica, foram comuns considerações que atribuem esta adesão à influência familiar, sendo este fator assumido de maneira mais tranqüila por aqueles que admitem um assentimento pessoal à crença, embora com posicionamentos críticos em relação à religião enquanto sistema. É o que ilustra o depoimento a seguir, de uma estudante evangélica.

> "(...) ... eu sou evangélica desde quando eu nasci, a minha família é evangélica e, assim, eu concordo assim com a questão de ser um pouco cultural, eu fui criada num ambiente totalmente... Então prá mim é um tanto quanto difícil pra mim tá saindo um pouco de fora... Apesar de que ultimamente a gente tem... começa mudar alguns pontos de vista assim sobre muita coisa dentro das igrejas ou também junto com as pessoas convivendo... que não é muito verdade tudo aquilo que elas realmente falam, aquilo que elas realmente pregam e você vê que, no fundo, ali tem coisas antiquadas, que é assim escondido, antigas, e que tem segundas intenções por trás... Mas, assim, em relação à religião eu acho assim que é muito importante... não necessariamente ter uma religião, mas você estar crendo em algo, você ter isso pra ser feliz mesmo... eu acho que é um pouco fundamental, mesmo você não estando assim ligado à nenhuma instituição, doutrina e tudo mais... (...)" (S_{41}, Grupo 03, sexo feminino, 20 anos, 3º semestre)

Houveram também aqueles que, insatisfeitos com a religião dada pela própria família, foram procurar outras alternativas, geralmente na adolescência, tornando-se adeptos de outros sistemas de crenças. Isto fica ilustrado nos depoimentos seguintes, de dois estudantes espíritas:

> " (....) ... Eu, desde cedo, eu fui batizado no catolicismo, cheguei a ser crismado... mas eu não encontrava respostas para certas perguntas... prá coisas que eu queria saber... E eu saí em busca de uma... de uma religião que me explicasse determinados acontecimentos, que tivesse justificativas lógicas prá determinadas coisas... E eu saí à procura e eu encontrei a religião que hoje eu freqüento, que é o Espiritismo Kardecista... (...)" (S_{11}, Grupo 06, sexo masculino, 18 anos, 1º semestre)

> "A religião é feita pelos homens e por isso tem defeitos. Você não vai concordar com tudo... Mas, você tem que procurar uma que mais se adequa a você... Daí eu mudei de religião e, agora, já faz um tempinho, eu estou me sentindo mais integrada, participante, mais atuante... E é esse sentimento que eu sinto com relação à minha crença, é isso, não sei depois... se eu vou ter mais questões para serem resolvidas." (S_{32}, Grupo 12, sexo feminino, 21 anos, 6º semestre)

Situação diversa é a daqueles que, mesmo tendo procurado outras alternativas, acabaram não encontrando nenhuma com a qual se identificassem o suficiente para aderirem, situando-se hoje como alguém que acredita em Deus ou admite o Transcendente, mas não segue nenhum sistema religioso. O depoimento a seguir, dado por um estudante que refere sempre ter tido uma "relação ambígua" com a questão da religião, é ilustrativo.

"Por um lado, eu acho muito importante esta relação com Deus, e tal, tipo assim, isso é muito forte em mim, mas, por outro lado, tenho uma forte resistência e, até certo ponto, condeno muito as religiões em si, por causa dos crimes que elas cometeram no passado e até hoje cometem muitos. Então, eu tenho essa relação assim: por um lado, eu acho que é importante, mas, por outro, as religiões em si, as igrejas, eu acho elas muito condenáveis. Todo indivíduo ele passa por vários momentos onde se reflete sobre a vida e, nesses momentos, eu acho importante você se apegar, eu sei lá, a um Ser Superior." (S_{06}, Grupo 02, sexo masculino, 19 anos, 3º semestre)

Há ainda aqueles que estão vivendo um conflito ou uma ambivalência interna muito intensa, encontrando, inclusive, dificuldades em expressar o vivido em relação à suas respectivas crenças ou não crenças. Nestes casos, houve manifestação explícita, verbal e não verbal, da ansiedade, desde o próprio modo de se expressar, como fica ilustrado em vários depoimentos.

"Falando sobre esta questão da religiosidade, eu diria que é uma dádiva do homem ser um ser religioso e, como tal, eu também me vejo assim... eu procuro algumas explicações, sempre entrando em contradição e, argumentando e contra argumentando e tentando chegar em algum lugar, não é? E ... a princípio é essas questões, não que elas não valham a pena ser trabalhadas... Dentro desta pesquisa, o que me motivou a questão da religiosidade, de repente isso também, estar ... não sei até que ponto, mas estar podendo mostrar um ... não sei se uma nova realidade que já foi mostrada mesmo, no universo dos pesquisados... é ... existiam alguns que pensavam de forma mais simples, que não são únicos... é mais ou menos assim". (S_{01}, Grupo 01, sexo masculino, 19 anos, 1º semestre)

Outro estudante fala baixinho, de modo entrecortado, após alguma hesitação em iniciar:

"Tenho uma concepção de religiosidade, porque é da natureza do homem pensar – o homem que nunca pensou acerca da sua própria existência, não passa de ser um animal irracional (...) ... Eu sou o conflito personificado, e a religião... realmente eu vivencio bem isso também . (...) Deus está além de tudo isso mas ele não se importa com a gente ... ele já fez tudo o que tinha para fazer ...Me considerava ateu por um ano, ainda que me dissesse ateu graças à Deus. (...) ...tinha uma postura religiosa, eu me relacionava com o não absoluto de uma maneira religiosa. Justamente, o que é bastante curioso, e hoje eu faço uma experiência religiosa diferente daquela que eu sempre tive e construi uma maneira de viver a religiosidade, mas ainda tenho as críticas: ora eu acho que vale a pena, ora eu acho que tudo isso é ilusão... que ... enfim, aquela história - se é ruim com Ele, pior sem Ele." (S_{10}, Grupo 01, sexo masculino, 6º semestre, 22 anos)

Em alguns casos, mais raros, a ansiedade mostra-se meio que travestida de irritação, mágoa ou revolta contra um suposto Ser Supremo, "não tão bom quanto pregam", numa crítica à hipocrisia de determinados sistemas religiosos ou alienantes. Nestes casos, o conflito interno geralmente se pronuncia de maneira mais ou menos assumida, como no exemplo seguinte:

"(...) ... Então, realmente, a minha mágoa muito grande com a religião foi essa... Eu acredito num Ser Superior que tenha lá os seus defeitos também... Mas, é por aí... Acho que se a gente, talvez, se tivesse uma questão de fé... eu não sei, porque eu também não tenho muita fé assim... tendo fé... Mas, é aquela coisa, eu tendo fé, eu posso conseguir por mim mesma...(...) Ou quando acontece algo mal foi Deus que quis? Não, não consigo ver as coisas assim. Acho que a gente contribui mais do que qualquer outra pessoa pro nosso caminho, que a gente tá seguindo." (S_{29} (Grupo 06, sexo feminino, 21 anos, 5º semestre)

Para fins da classificação apresentada no Tabela 12, considerou-se como céticos apenas aqueles que não admitiram, em nenhum momento da entrevista, qualquer espécie de crença em Deus ou na dimensão transcendente, mas também não chegaram a se assumir como ateus. Apenas dois estudantes entrevistados, ambos do sexo masculino, se expressaram desta maneira. Um deles, após ter apontado o quanto a Psicologia "vem derrubar as bases de crença assim todinha", e, em resposta às falas dos colegas do seu grupo, que admitiam a própria crença em Deus ou numa dimensão transcende, argumenta:

> "Porque Deus foi uma invenção do homem, como forma de controle.. É o criador... é a criatura que vira criador, de um momento para outro... (...) Dá até um medo... medo da identidade e da morte.. da vida e talvez ele sirva como essa ponte de ligação.... Talvez, quando eu morrer, eu vou deixar de ser **S_{17}**." RISOS. (....) "Não... eu também acredito que tem que ter um criador para alguma coisa, mas... Deus se auto-criou?..." FALAS SIMULTÂNEAS. (Grifo nosso, código no lugar do nome próprio.) (S_{17}, Grupo 04, 19 anos, 4º semestre)

Um outro também se assume como cético durante toda a entrevista, nos vários momentos em que se toca diretamente na questão da crença em Deus ou numa dimensão transcendente:

> "Bem, eu sou bem cético nesse ponto. Eu acho que a religião é uma coisa mais cultural do que individual... " (....) " (...) ... Não é que eu não acredite em Deus... Quem sou eu para dizer que Ele não existe... Mas é que eu não me vejo com uma ligação tão grande igual as outras pessoas enxergam assim... (...) ... Eu tenho uma base bem científica das coisas assim... eu consigo enxergar as coisas pelo lado científico... Eu me apoio bem nisso... Agora, tem outras pessoas que não, se apóiam bem mais nas explicações teológicas... Eu, não sei... desde pequeno... É uma questão até cultural, eu não sei... Minha família também nunca foi acostumada a ir à igreja, essa coisa todas... Então eu acho que..." (...) "É que eu não nego a existência de Deus, para mim pode existir infinitas coisas; eu não sou dono da verdade, não conheço tudo... sou uma pessoa, eu nasci agora, tenho 19 anos, então esse ponto aí sobre crença em Deus, não é que eu não acredite... Eu não sei..." (S_{16}, Grupo 03, 19 anos, 3º semestre)

Um único estudante, dentre todos os entrevistados, se assume como ateu, e refere-se à dificuldade de ser aceito como tal, desde o seio da própria família:

> "É... mais ou menos assim: Eu tenho uma visão que... sabe? Eu não... É até difícil para... Porque se você achar... que nem assim... aquele tanto de gente, sei lá, bem mais da metade, acreditam em algum Deus... Aí, tipo, se você achar que a pessoa sofre de um... não é bem essa palavra, mas é como se fosse o tipo de um... não é bem essa a palavra, mas ela agora é que se encaixa melhor... tipo uma alucinação coletiva, assim mas não é bem isso não, sei lá... que todas aquelas pessoas assim... sei lá... eu não vejo muito por esse lado, sabe? Eu respeito e tal, assim como também eu espero que me respeitem... O que é muito difícil assim prá uma pessoa que não tem nenhum tipo de religião a que se prender... Isso, na Psicologia, eu fico meio... É porque eu tenho esse meu lado, e isso bem antes de eu entrar na Psicologia, com 16 anos eu já sabia que eu era ateu... Sofri muito assim dentro de casa, também... Eu venho de uma família assim bastante religiosa, iam direto à Igreja e tal e eu não queria mais aquilo, porque eu já não agüentava mais... (...)" (S_{02}, Grupo 05, sexo masculino, 20 anos, 2º semestre)

Os depoimentos dos estudantes, enfim, ilustram o quanto o tema da religiosidade ou da crença religiosa mobiliza a todos, e a cada um de maneira específica. E o sofrimento psíquico que acompanha a não possibilidade de expressão ou a ausência de compartilhamento do

vivido parece comum a todos, desde os que crêem até os que se assumem como céticos ou ateu. E é, sobretudo, dessa possibilidade ou não de expressão ou compartilhamento da experiência vivida, pelos estudantes de Psicologia, que vai tratar o terceiro nível de exploração do núcleo básico aqui em em foco.

7.3. CRENÇA RELIGIOSA NO CONTEXTO DO CURSO DE PSICOLOGIA: A EXPERIÊNCIA VIVIDA - ENTRE O DITO E O NÃO DITO

7.3.1. O impacto dos conteúdos estudados no curso

Um terceiro nível de investigação fenomenológica buscava aproximar-se, mais diretamente, do vivido pelos estudantes em relação a um possível impacto dos conteúdos estudados no Curso de Psicologia sobre suas respectivas crenças ou não crenças religiosas e de como elas estariam articuladas, atualmente, em função de tal impacto. Este impacto foi explicitamente trazido pelos sujeitos logo de imediato em sete entrevistas (Grupos 03, 04, 06, 10, 11, 12 e 14), onde as verbalizações foram desencadeadas já desde a primeira pergunta sobre o que os motivou a participar da pesquisa. Nas demais entrevistas, às vezes o tema era inicialmente apontado, mas as colocações mais pessoais só se apresentaram posteriormente, à medida em que se introduziam as questões seguintes. Na verbalização deste impacto, vários aspectos subjetivos e intersubejtivos eram explicitamente relacionadas pelos estudantes, dentre eles: o conflito intrapessoal em relação à própria crença ou não crença em Deus ou na dimensão transcendente; o conflito interpessoal com os familiares; o conflito interpessoal com professores ou com colegas devido às diferentes modalidades de crença ou não crença religiosa; a insegurança ou dúvida em relação à possibilidade de distingüir quadros psicóticos de experiências religiosas; ou, ainda, a preocupação de ordem ética em relação à própria postura profissional junto a pessoas religiosas ou atéias. Registrou-se que a natureza destas preocupações foram manifestas tanto por pessoas que admitiam uma crença em Deus como por aqueles que se consideram céticos. Assim, por exemplo, um estudante relata que se dizia ateu, até o semestre anterior, mas que, a partir deste, embora continue não acreditando, não chega mais a afirmar que Deus não existe. Este estudante oferece, logo no início da entrevista, o seguinte depoimento:

> "Eu acho interessante que a Psicologia (...) muitas vezes... vai te deixando sem chão. Então, começa a desacreditar numa coisa e a acreditar na Psicologia, ou seja, uma coisa parece estar substituindo outra, sabe? É uma questão, a gente fala, assim de crença mesmo. A Psicologia parece que é uma questão de fé. Substitui uma coisa por outros... a pessoa passa a acreditar naquilo como se fosse um Deus também. (....)...." (S_{17}, Grupo 04, sexo masculino,19 anos, 4º semestre)

Outra estudante refere que sempre acreditara na existência de "algo superior", e assim se expressa em relação à sua experiência no Curso de Psicologia:

> "Eu acho essa questão muito interessante, ainda mais no Curso de Psicologia... Porque... não sei... às vezes eu sinto assim de que a Psicologia se faz muito ateísta... então, como é que fica a relação da crença do estudante de Psicologia dentro do curso? Eu acho que praticamente todas as teorias... elas implicam em fatores que... não desconsideram, mas... deixam de lado a questão da religiosidade, sabe? E, assim, é uma coisa que acaba chocando... acaba se contrapondo com nossos valores iniciais, assim .. (...) ... e quando você entra no Curso de Psicologia, você acaba.... ou modificando, ou pirando, porque... é muito difícil você conciliar as duas coisas... eu acho." (S_{x4}, Grupo 12, sexo feminino, 20 anos, 3º semestre)

Um outro estudante, após ter ficado um bom tempo em silêncio, enquanto os demais componentes do mesmo grupo comentavam a divergência sentida entre suas concepções religiosas e os conteúdos estudados no Curso de Psicolgia, ao ser abordada diretamente pela pesquisadora, assim se expressa:

> "Pra mim, acho que faz, sim... A partir do momento que eu comecei... que eu ingressei na faculdade e que eu comecei a estudar, eu acho que o meu distanciamento da Igreja ... eu.. não sei se é nesse sentido. Mas, o meu distanciamento da Igreja aumentou... aumentou porque a gente, sei lá... o conhecimento científico, tem muito... muitas coisas que a gente vai apegando e... é diferente." (S_{x1}, Grupo 07, sexo masculino, 22 anos, 5º semestre)

Os depoimentos relatados, dentre tantos outros verbalizados ao longo das entrevistas, apontam o impacto afetivo e cognitivo dos conteúdos estudados no Curso de Psicologia. Recorrentes depoimentos são acompanhados de citações explícitas aos textos de Freud, especialmente "O mal estar na civilização" (1930/1974), que já teria sido estudado em mais de uma disciplina, mas especialmente em Psicologia Social (disciplina obrigatória de terceiro semestre)[59]. Uma variante do modo como os estudantes relatam este impacto é referirem-se, por exemplo, às alertas ou aos questionamentos que receberam previamente, ou ainda recebem, por parte de amigos ou parentes, em relação ao próprio curso de Psicologia, conforme ilustrado nos depoimentos seguintes. Uma estudante, cujo irmão é psicólogo e abandonou a religião durante o curso, relata como sua mãe reagiu face ao seu desejo de também cursar psicologia:

> " (...) ... ela quase subiu na parede, e... 'olha se você for para esse lado científico e largar a religião, eu vou ficar muito chateada, porque'... Ela chegou a fazer promessa para eu passar no vestibular e falando assim para eu não me afastar de junto de Deus... Se eu deixasse de acreditar em Deus, depois que eu me formasse, eu nunca ia conseguir ser uma boa profissional... (...)" (S_{49}, Grupo 03, sexo feminino, 21 anos, 6º semestre).

Outros estudantes, também assim se pronunciam:

---

[59] A esse respeito, vale esclarecer: a depreender-se dos depoimentos espontaneamente trazidos pelos estudantes, o conceito de "sentimento oceânico", o qual Freud tomara emprestado de Romain Rolland, parece ter sido assimilado de uma forma um tanto contrária à sua assepção original, caracterizando-se por uma conotação bastante pejorativa, ao invés de qualificadora da experiência fundamental em causa - neste caso, a experiência de fé religiosa.

"Prá mim... acho que, quando eu entrei no vestibular (...).... Eu tive até um tio que falou "Olha, cuidado, não sai muito da religião, não, porque este curso ele é desestruturante...." ..(...)." (S_{14}, Grupo 06, sexo maculino, 20 anos, 3º semestre)

"Eu acho muito válido procurar entender, como ele falou, porque a gente tem mesmo uma visão de "dois opostos", né... Até tem uma pessoa religiosa que me falou, quando soube que eu estava fazendo Psicologia: 'Nossa! Cê tem certeza que isso que cê quer... ' Sei lá, é como se fosse assim, que vai de encontro, que se choca com a religião. (...)" (S_{40}, Grupo 10, sexo feminino, 18 anos, 3º semestre)

A verbalização do conflito interno nem sempre se dá na primeira pessoa, ou não só na primeira pessoa. Há também freqüentes referências ao modo como é observado em outros colegas do curso, como no exemplo abaixo.

" (...) Quem é muito fixo na religião tem um conflito muito grande com a Psicologia. Eu acho que para uma pessoa que tem uma base muito forte, independente de qual seja a religião, tem um conflito muito forte porque a Psicologia realmente ela dá uma avançada nisso, sabe? Apesar de eu não ter religião, eu vejo... como eu conheço muitas pessoas que ao entrarem aqui no Curso eram católicas fervorosas ou... de outras religiões..." (S_{29}, Grupo 06, sexo feminino, 21 anos, 5º semestre)

Outros fazem referência ao conflito de uma maneira mais genérica:

"Acho que muito do que a gente vê no curso.... quem tem realmente aquela religião.... principalmente a católica, como verdade absoluta, tem muita... muita contradição entre o que Freud diz, por exemplo, e o que a Igreja prega, não é? Que, assim... Uma coisa é a gente... porque a gente sempre acredita que a religião existe, porque tá na Bíblia, porque Deus quis assim e tal. E aí vem Freud dizendo que não... que a gente procura a religião porque é uma forma de... como diz lá no 'Mal estar na civilização', sentimento oceânico, aquela coisa... E aí eu acho que vem muito assim em contradição com quem tem a religião, como aquela verdade absoluta, deve entrar meio em conflitos, né, de valores... (FALAS SIMULTÂNEAS) no deslanchar do curso, assim, né?" (S_{47}, Grupo 16, sexo feminino, 22 anos, 6º semestre)

Às vezes parecem faltar palavras para expressar o conflito na primeira pessoa, como no exemplo abaixo, quando uma estudante tenta responder à pergunta sobre como se sente quando o assunto da crença religiosa é abordado em sala de aula:

"Interessada... prá ver como é que é a posição da Psicologia com relação à religião. Igual a ele falou, quando a gente vai começando a estudar, a gente percebe assim, pensa .. que tá... (abre os braços, afastando uma mão da outra. Fala baixo, praticamente inaudível, mas dá a idéia de afastamento, separação, distanciamento).. Então, nas discussões na sala...(...) " (S_{45}, Grupo 10, sexo feminino, 22 anos, 5º semestre)

Outras vezes, a verbalização é interrompida, entrecortada:

"Eu assim... não sei o que falar... eu tô no 1º semestre, ainda... eu tô um pouco balançada... Então, religião prá mim é acreditar...(...)" (Pesquisadora procura esclarecer: "Fica um pouco balançada? Como é que é isso?) " Assim, eu ainda não falo como era... eu ainda me sinto um pouco balançada... Então, eu tô meio assim... perdida aqui, entendeu?" (S_{36}, Grupo 12, sexo feminino, 20 anos, 1º semestre)

Um exercício de apreensão dos aspectos comuns em relação ao modo como é vivida a questão da crença religiosa no contexto do Curso de Psicologia, por parte dos estudantes entrevistados, resultou nos agrupamentos elencados na Tabela 13. Mais uma vez, é preciso

ficar claro que este exercício de categorização está sempre em dependência da intersubjetividade que se estabeleceu durante as entrevistas, tanto entre os próprios componentes de cada grupo de estudantes, quanto com esta pesquisadora.

TABELA 13: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES QUANTO ÀS RESPOSTAS SUBJETIVAS AO IMPACTO CIÊNCIA x RELIGIÃO

O VIVIDO EM PRIMEIRO PLANO	**SUJEITOS**		**TOTAL**
	SEXO FEM.	**SEXO MASC**	
Situam a dimensão religiosa e a dimensão científica em planos diferentes.	S_{26}, S_{41}, S_{42}	S_{03}, S_{05}, S_{09}	06
Mantêm a crença em Deus/Transcendente, mas tornam-se mais críticos com respeito à(s) religião(ões).	S_{23}, S_{24}, S_{25}, S_{28}, S_{31}, S_{32}, S_{34}, S_{36}, S_{35}, S_{48}, S_{49}, S_{52}, S_{X4}	S_{04}, S_{08}, S_{16}	16
Experimentam intensa ambivalência e/ou conflito interno.	-	S_{01}, S_{06}, S_{07}, S_{10}, S_{13}, S_{14}	06
"Substituem" a crença em Deus/Transcendente pela Psicologia.	S_{18}, S_{29}, S_{30}	-	03
Não experimentam conflitos internos com relação à própria crença e a Psicologia.	S_{22}, S_{27}, S_{37}, S_{38}, S_{45}, S_{50}	S_{11}, S_{X3}	08
Mantêm-se céticos em relação à(s) crença religiosa(s) vêem a Psicologia como Ciência.		S_{15}	01
Mantêm-se céticos (ou ateu) em relação à crença religiosa, mas também em relação à Psicologia.		S_{02}, S_{17}	02
Mantêm a crença religiosa ou a própria religião e mostram-se críticos em relação à Psicologia		S_{12}	01
Deixaram de freqüentar a religião/cultivar a religiosidade, e sentem muita falta com necessidade de retornar.	S_{33}, S_{44}, S_{39}, S_{46}, S_{51}, S_{X5}		06
Não se manifestam claramente.	S_{19}, S_{20}, S_{21}, S_{40}, S_{43}, S_{47}, S_{X6}	S_{X1}, S_{X2}	09
TOTAL	38	20	58

Ao verbalizar o modo como experimentam as relações entre a própria crença religiosa e os conteúdos estudados no Curso de Psicologia, seis estudantes referem situar a dimensão religiosa e a dimensão científica em planos diferentes. Estes estudantes mostram-se também bastante mobilizados em torno do tema, mas julgam haver uma confusão quando o discurso do plano científico tenta abarcar o plano teológico, ou vice-versa. Desta forma, por exemplo, um estudante que cursa, paralelamente ao Curso de Psicologia na UCB, também o Curso de Teologia, em outra instituição, assim verbaliza sua experiência:

> "(...) Agora, muitas vezes, aqui na Universidade, nós temos um tratamento.... como se nós pegássemos a religião e colocássemos dentro da Psicologia para ser estudada pela Psicologia... Aqui, teve algumas vezes, por exemplo, dentro da sala de aula, às vezes a gente consegue separar... mas, muitos têm, tipo essa tendência... Como alguns que são, por exemplo, da Teologia também pegam a Psicologia e colocam dentro da Teologia prá ser analisado, às vezes a gente tem essa tendência de pegar tudo e colocar dentro da Psicologia para se analisado. (....) " (Pesquisadora: E como é que você se sente quando isso acontece?) "Eu me sinto como se houvesse uma.... uma confusão... Vamos dizer assim: querer falar do que não sabe profundamente." (S_{03}, Grupo 08, sexo masculino, 18 anos, 2º semestre)

Se o relato acima situa-se num plano mais cognitivo, em outros relatos a dimensão afetiva parece estar em primeiro plano:

"Bom, eu, assim, se eu for misturar as duas coisas... eu acho que eu nem rende nem a minha religião e nem as minhas matérias... Eu não vejo a relação... Parece que é o seguinte: A gente entrou aqui, determinada matéria, você tem que esquecer a sua religião, assim, aquilo que você acredita, porque se você for pensar aquilo, aí fala assim: 'Não, mas isso não é provado, não é científico, não é...' (...) " (S_{42}, Grupo 04, sexo feminino, 20 anos, 4º semestre)

Dezesseis estudantes, mesmo mostrando-se impactados com os conteúdos estudados no Curso, não deixam de acreditar em Deus, mas tornam-se mais críticos em relação à religião enquanto um sistema de dogmas, crenças ou normas de atitudes e comportamentos. A expressão desse impacto é extremamente variada, conforme ilustrado abaixo:

"... Não, eu acredito, eu tenho fé em Deus, tenho fé em Jesus e tudo, mas não acredito que eles estejam interferindo na minha vida constantemente... Eu acredito que os erros que acontecem na minha vida, as coisas que acontecem comigo são conseqüências dos meus atos, e não por Deus ou por Jesus. Mas eu tenho uma crença, mas não acredito que eles estejam influenciando na minha vida a todo momento ... apesar de que tem umas coisas que... Não, eu não sei não. Algumas vezes ... " (S_{04}, Grupo 02, sexo masculino, 19 anos, 2º semestre)

Outra estudante, num contexto em que várias críticas eram feitas em relação ao modo como são conduzidos os encontros de jovens na Igreja Católica, reconhece a existência de uma crença natural, mas faz o seguinte questionamento à metodologia dos encontros:

"E até mesmo acho que a gente passa por isso... Eu já fiz uns dois ou três encontros desses de Igreja. Aí, eu vou... chega lá, você encontra...(relata várias experiências proporcionadas nos encontros)... tem um negócio de proporcionar tudo isso, o tempo que você conta... então quando você tá com fome... sugestionar, essas coisas... Então, acho que tem muito um jogo muito psicológico, além da crença natural, né?... Não sei... " (S_{48}, Grupo 15, sexo feminino, 20 anos, 6º semestre)

Uma outra admite a crença em Deus, mas deixa claro que questiona tanto a religião, como também alguns conteúdos estudados em Psicologia, e valoriza o conflito que, a seu ver, as religiões tentam abolir.

"Ah, eu... assim, apesar de ser religiosa, digamos assim, né, de ter tido uma vida bem de freqüentar e tudo, eu nunca... nunca acreditei nem na religião como uma verdade absoluta e nem na Psicologia como uma verdade absoluta. Eu acho que... eu, por não ser uma pessoa de... não sei, de achar que realmente é tudo daquele jeito e não há discussões, não há brechas prá contradições, não .. não há conflitos, digamos assim. Mas, eu acredito que as pessoas que são mais religiosas, que têm aquela visão, como ela falou, de brigar pela religião, de achar que é a verdade absoluta, aí... sim." (S_{23} , Grupo 16, sexo feminino, 19 anos, 4º semestre)

Seis estudantes do sexo masculino relatam estarem experimentando intenso conflito interno, vivendo uma ambivalência que, naquele momento, qualificaram como uma verdadeira crise ou ambigüidade concernente às suas próprias crenças, a partir dos conteúdos estudados no Curso de Psicologia. Alguns depoimentos que ilustram este conflito já foram apresentados anteriormente. Um deles, após relacionar, acompanhando os colegas do grupo, os pontos de vista de vários teóricos da Psicologia e o modo como explicam a religião, encarando-a como massificação, alienação, proteção, dentre outras possibilidades de

explicação psicossociológica, assim se expressa em relação à pergunta da pesquisadora: "E subjetivamente, como é que isso fica para vocês? Como vocês lidam com isso?":

> "Eu... é como eu falei, é uma relação muito ambígua, porque por um lado, você concorda, é você diz: 'não, mas tem que ter alguma coisa a mais'. Então, você nunca consegue formar uma opinião ou um sentimento a respeito." (S_{06}, Grupo 02, 19 anos, 3º semestre)

Noutro grupo, um estudante, bastante conflituado, assim se expressa, após ouvir os colegas:

> "Eu passo por um conflito interno muito grande relacionado a isso porque... eu, normalmente, eu creio num Deus.... Não tenho religião nenhuma, porque eu acho que ela é cercada de dogmas pragmáticos... E quando eu penso assim... quando eu estou, por exemplo, vendo a natureza de uma maneira muito bacana, eu penso: "Pôxa! Deve existir algum Deus, não é possível que..." Mas, quando eu vejo violência: "Pô! Se ele fosse tão bom, se ele é um ser tão sobrenatural assim, então porque é que as coisas não são de determinado jeito. (...)"... Só relacionado a isto que eu tenho uma dúvida realmente muito grande... Eu queria conseguir pegar n'Ele...." (S_{13}, Grupo 06, 20 anos, 2º semestre)

Outro estudante, assim se expressa, após o depoimento de uma colega que se referia às discussões em sala e aos conflitos recorrentes em relação ao tema da fé e da religião:

> "Como eu disse no início, eu estou me sentindo muito desafiado com relação a isso... porque antes eu tinha assim uma posição muito fechada e você vem para cá e acaba sendo meio que bombardeado com relação às suas crenças, com relação àquilo que você vem seguindo em determinada religião... E, prá mim... é como estar tendo um crise, vamos dizer assim, com relação à própria religião... essa discordância assim... " (S_{07}, Grupo 10, 21 anos, 3º semestre)

Bastante curioso foi registrar que algumas estudantes, que apresentavam intenso conflito, ambivalência ou ambigüidade interna em relação às suas próprias crenças, apresentaram uma variante significativa em relação ao modo como os estudantes do sexo masculino expressam o mesmo conflito. Três destas estudantes apresentam a Psicologia como um possível substituto da religião e o fazem de várias maneiras, conforme ilustrado a seguir.

> "... Ah, sei lá... Acho que a melhor coisa que eu fiz foi fazer Psicologia.... eu acho que a minha religião é a Psicologia, entendeu? Eu adotei a Psicologia como religião pra mim, independente de ... Não que eu não acredite em Deus... Isso é uma coisa à parte... Eu acho que acreditar ou não em Deus é uma coisa bem à parte do que você ter uma religão.." (S_{29}, Grupo 6, 21 anos, 5º semestre)

> "... Hoje em dia eu acho que eu não acredito em Deus, pelo menos assim da forma como eu via antes... Eu não sei o que que é Deus... Eu acredito assim numa... sei lá..." (...) "Pois é... Mas eu acho assim que a Psicologia... Eu acho que eu vou encontrar na Psicologia assim... trabalhando, né... convivendo assim com pessoas... assim, não sei... Eu acho que na Psicologia eu vou encontrar respostas." (...) "O que a gente procura na religião é isso, é esse apoio... tipo assim, uma terapia, prá você depositar ali, sua angústia, seus problemas, né... ter, assim, não é alguém, né, mas uma força superior em que você possa acreditar que vai te auxiliar... E, assim, hoje em dia, eu já vejo que até na Psicologia, trabalhando, né, ajudando assim... não é caridade... mas trabalhando numa coisa que eu gosto e posso até tá tendo um retorno ali... Então, ah, tá podendo ajudar as pessoas... Então eu acho... que isso é como se fosse uma... assim... Eu acho que que vou me encontrar nisso, prá poder se encontrar na religião." (S_{30}, Grupo 15, 20 anos, 5º semestre)

Outra estudante espera encontrar na Psicologia algo que a religião não oferece:

"(...) eu acho que prá mim vai ser muito interessante a visão da Universidade me dar em relação às pessoas, aos comportamentos e, se talvez, eu tiver que me relacionar com uma outra religião, talvez eu questione a religião e não me questione como psicóloga. (...)"), (S_{18}, Grupo 14, sexo feminino, 25 anos, 1º semestre)

E numa atitude diametralmente oposta, um colega de mesmo grupo, se posiciona:

"Eu acho que eu faço o oposto: Eu sigo a religião e contexto a Psicologia. (RISOS). É verdade. Eu acredito que... há muitos professores, né... Eles não vão dizer prá mim que tá errado... tá errado, porque eu vou discordar de muita coisa da Psicologia, sempre vou. Eu quero conhecer e, naquilo que for possível, eu vou conciliar. Quero tirar prá mim o que é bom. Porque mais importante do que ser psicólogo, prá mim é ser cristão. Porque ser psicólogo não vai durar, enquanto ser cristão é uma eternidade, sabe? Então, eu não vou colocar a Psicologia na frente do que eu creio. É o que eu vejo. (...) O que eu creio é que essa relação veio do Espírito Santo. E aí tem certas coisas que vão chocar, porque a opinião... ou aquilo lá não veio de Cristo... veio de Ciência... E, aí, a ciência é objetividade, né? Como é que a gente vai provar a fé? É impossível! (...).. Mas, fica batendo o tempo todo. A minha religião... Eu, graças a Deus, que eu sou crente antes de estudar Psicologia... eu vou seguindo... e vou tirar prá mim, prá minha profissão... (...)...." (S_{12}, Grupo 14, sexo masculino, 23 anos, 2º semestre)

Seis estudantes do sexo feminino relatam que, após iniciar o Curso de Psicologia, se afastaram da religião ou tiveram suas crenças enfraquecidas, mas estão sentindo muita necessidade de retornar, como ilustram os depoimentos abaixo.

"Engraçado que eu sinto falta disso." (referindo-se à prática religiosa) (...) ....então deixei um pouco de lado e dou prioridade a outras coisas... e isso é uma prioridade, mas a gente não arruma tempo... Mas, eu sinto falta." (S_{44}, Grupo 07, 21 anos, 5º semestre)

"...só que eu, particularmente, ultimamente eu venho sentindo muita necessidade, mas como a B. falou também, a gente tem que dar prioridade para outras coisas.... Mas, eu... eu particularmente tô sentindo, assim, vamos dizer assim, fraca espiritualmente... Uma necessidade de estar indo." (S_{46}, Grupo 07, 21 anos, 6º semestre)

"Eu tô procurando, assim... tô indo em várias... aliás, desde quando eu entrei para o Curso de Psicologia que eu senti a necessidade de... alguma coisa assim... de ter alguma crença..." (S_{x5}, Grupo 15, 22 anos, 4º semestre)

"É... eu também sinto necessidade, só que eu ainda não fui... não... (RISOS). (...) "Ah, prá mim, eu acho que... tipo eu... eu tenho uma religiosidade muito grande... (...) Aliás, é uma coisa que eu gostaria de desenvolver, essa religiosidade, porque eu acho que tá meio baixa em mim. Eu acho que ela tá meio fraquinha, bem lá embaixo." (S_{51}, Grupo 15, 21 anos, 6º semestre)

Oito estudantes alegam não encontrar conflitos entre a Psicologia e a Religião. Alguns referem encontrar coerência entre os princípios de ambas, considerando-as complementares em relação ao ideal de ajudar às pessoas. Este ideal seria sustentado pela fé em Deus, e esperam realizá-lo por meio da Psicologia, na medida em que esta ofereceria os instrumentos para tanto. Ilustrando este aspecto, um estudante espírita assim se expressa:

"Eu já não tenho esse conflito de jeito nenhum, porque a religião que eu pratico... (Relata que buscou o espiritismo, na juventude, depois de educado no catolicismo.) Eu não me considero nenhum pouco.. não tenho conflitos nenhuns entre a ciência e a religião que eu sigo... E eles não... não se tiveram... ele têm assim, digamos assim, uma certa afinidade que se completam. Eu,

analisando, é... como um futuro cientista e como... um seguidor da doutrina... eu geralmente vejo coisas assim bem estabelecidas" (S_{11}, Grupo 06, sexo masculino, 18 anos)

Outra estudante, também espírita, assim se manifesta acerca da relação que estabelece entre o que estuda em Psicologia e sua crença religiosa:

"(...) Eu acredito que a minha religião me dá muito embasamento de respeito... (...) ético... Eu acredito que tem muito a ver, assim, dá para conciliar bem... por questão de.. de... das próprias crenças... pelas crenças que eu tenho, vai muito de encontro com o que a Psicologia diz. É.. a pessoa tem um destino, mas ela pode mudar... Então, quem faz a vida da gente, na verdade, é a gente... Tem um destino... " (Explica como é a sua crença.) "E a Psicologia tem muito disso, que não é Deus que te deu um destino, mas você tem a possibilidade de tá mudando a sua vida... mudar para melhor... Eu acredito que a tendência do ser humano é sempre para a evolução... " (Explica essa idéia.) "Assim como a Psicologia acredita na possibilidade de mudar para melhor... Então, juntou a fome com a vontade de comer. " (S_{50}, Grupo 09, sexo feminino, 20 anos, 6º semestre)

Ainda outra estudante, católica, fala também acerca da sua expectativa de conciliar o que está estudando em Psicologia com as ações decorrentes de sua crença religiosa:

"Eu acho que Deus está sempre agindo, né... A Psicologia dá possibilidade de ajudar uma pessoa... Acho que eu não posso fazer isso sozinha, acho que Deus vai estar sempre atuando, inspirando a poder ouvir, aconselhar... Acho que a religião acaba influenciando, sim, eu tenho certeza de que Ele vai estar ali do meu lado, me ajudando a lidar/ajudar aquele paciente..." (S_{37}, Grupo 09, sexo feminino, 20 anos, 1º semestre)

Alguns estudantes referem não encontrar conflitos entre os conteúdos estudados e as próprias crenças por entenderem que as mesmas diferenças encontradas entre as religiões seriam encontradas nas diversas teorias psicológicas. Assim, por exemplo, alguns referem manter sua crença em Deus, mas questionando tanto a religião quanto a Psicologia, como ilustrado no depoimento abaixo, oferecido por uma estudante católica.

"Eu não tive maiores problemas, assim... conflitos, assim, nesse sentido. (...) ... Como a gente vê assim.. é... teóricos defendendo a mesma coisa, com pontos de vistas diferentes, é mais ou menos a mesma coisa. A religião é... vê o mesmo fenômeno, a mesma coisa, mas dá explicações diferentes. Freud procurou fazer a mesma coisa... E...(....)... eu falo assim, você vai procurar a Igreja ou a explicação de reforçamento, disso ou daquilo outro... Então, eu não tenho mesmo conflito em relação a isso, porque eu vejo que o que eu olho... todo mundo... todo teórico diferente, como a religião, colocando a religião agora... Olham por esse mesmo fenômeno e procuram as explicações diferentes. Então, eu não... não tive nenhum conflito até hoje pelo menos com relação a isso... à Psicologia e à Religião." (S_{22}, Grupo 16, sexo feminino, 19 anos, 3º semestre)

Modalidade diferente do não conflito é experimentado por quem, embora não se diga ateu, assume uma posição bastante crítica em relação à crença religiosa, considerando a Psicologia como uma ciência.

"(...) Eu não consigo ver essa ligação tão grande assim... Eu tenho uma base bem científica das coisas assim... eu consigo enxergar as coisas pelo lado científico... Eu me apoio bem nisso... Agora, tem outras pessoas que não, se apoiam bem mais nas explicações teológicas...(...)." (S_{16}, Grupo 03, sexo masculino, 19 anos, 3º semestre)

Curiosamente, dois estudantes que dizem não acreditar em Deus referem conflitos com relação à Psicologia pelo motivo oposto, ou seja, pelo fato de ela também se comportar, em alguns aspectos, como uma religião. Desta forma, vivem intensamente o conflito, mas quase que de modo inverso ao dos demais colegas.

> "... (....)... Sei lá, porque a Psicologia nega muito assim a Religião, durante esse tempo todo... esses estudos assim vêm negando, negando, negando.... Eu fico pensando 'Até que ponto essa negação não é uma afirmação, não é?' Porque quando a gente nega uma coisa, quer dizer que ela existe, mas a gente não acredita." (S_{17}, Grupo 04, 19 anos, 4º semestre)

> "Eu não penso muito prá esse lado, não, sabe? Eu não sou uma pessoa muito religiosa... aliás, nem um pouco... (...) Mas, na verdade, o que eu estou vendo é que eu não levo muito para esse lado religioso. Às vezes as pessoas até pensam 'Mas, cara, nossa! Você é ateu?' Aí, eu falo: 'Sou'. Eu tento me segurar mais em mim; pode até ser muita pretensão minha, mas não é pretensão.... é que eu não consigo me segurar em algo que não seja real. É até difícil porque a Psicologia isso, né, porque.... às vezes você estuda o subconsciente, o inconsciente e tal... e... às vezes você tem que se prender em algo que você não vê... E aí, às vezes, ei até entro em conflito por conta disso. Mas, Religiosidade mesmo eu não... não sou um cara muito religioso." (S_{02}, Grupo 05, 20 anos, 2º semestre)

Paradoxalmente, este mesmo estudante, mais adiante, no decorrer da entrevista, admite gostar muito da variedade que existe na Psicologia e, nesse sentido, não entra em conflito com uma crença religiosa, porque não a alimenta.

> (...) ... e dentro da Psicologia... Quer dizer, lógico (riso)... Por isso, exatamente por isso, que eu não entro em conflito... Porque, apesar das várias leituras que eu faço, toda a hora eu chego numa discussão, mas é muito difícil... na maioria das vezes, nas teorias e tudo... eu vejo e tal... mas eu chego em conclusões diferentes... Essa variedade... essa variedade é que eu gosto na Psicologia... Você não tem só aquela verdade... às vezes é por isso que eu gosto de fazer Psicologia... porque eu não sinto essa barreira."

Nove estudantes não se manifestaram claramente em relação ao modo como estão experimentando, cognitiva ou afetivamente, essa relação entre a própria crença e os conteúdos estudados no Curso de Psicologia. Nas ocasiões em que eram abordados sobre a questão, ou se esquivaram de se colocar mais diretamente ou ficaram numa descrição muito objetiva dos fatos presenciados em sala de aula ou nos corredores, com os colegas. Todos eles manifestaram a sua crença em Deus, mas não se expressaram em relação ao modo como estão, subjetivamente, experimentando tais crenças no contexto do Curso de Psicologia, abstendo-se de se referirem a possíveis conflitos internos.

7.3.2. A expressão do vivido - Entre o dito e o não dito

O modo como se formulou a terceira questão, durante a entrevista, buscava também abordar como os estudantes experimentam o fato do assunto da crença religiosa ser ou não tratado no contexto acadêmico. De novo, esta questão foi freqüentemente trazida espontaneamente por vários estudantes logo de saída, ao responder à primeira pergunta, como no exemplo a seguir.

"Bom, o que me levou também foi a curiosidade do teste, né... E prá mim debater sobre um tema que se fala muito pouco, né... Eu fiz um trabalho de religião a respeito, assim, o pouco que eu vi vagamente, eu achei legal... curiosidade, então, com uma pesquisa assim..." (S_{13}, Grupo 06, sexo masculino, 20 anos, 2º semestre)

Há uma tendência a alegar que o tema não é tratado no contexto acadêmico, ou é muito pouco abordado, evitado, "deixado de lado", enfim. Muitos outros depoimentos, em diferentes momentos da entrevista, embora referindo-se freqüentemente às disciplinas de Ciência da Religião e Antropologia da Religião, apontam este aspecto.

"Eu acho que quase não tem. Mesmo o que a gente vê em Teologia I e II, e muito superficial. A gente apresenta os seminários aqui, mas vivenciar mesmo... Isso aqui não parece ser uma Universidade Católica, parece uma Universidade como qualquer outra. Eu vejo assim... não vejo grupos... pode até ser que tenha, mas é muito fechado... eu mesma não conheço." (S_{25} , Grupo 01, sexo feminino, 20 anos, 4º semestre)

"Eu não sei, né ... . Porque a gente nunca conversa de religião dentro da Faculdade. ... Tem grupos de oração aqui, mas a gente nunca viu nenhuma manifestação religiosa... a gente nunca parou para conversar, para comentar mesmo sobre isso... Na formatura, a gente ainda não sabe... se vai ser missa, se vai ser culto..." (S_{33}, Grupo 02, sexo feminino, 21 anos, 6º semestre)

"Mas é evitado... conversar sobre isso é como se fosse ofender alguém que é de outra religião.... As pessoas meio que evitam.." (S_{39}, Grupo 11, sexo feminino, 18 anos, 2º semestre)

Em praticamente todos os grupos há referências às disciplinas de Ciência da Religião ou Antropologia da Religião, obrigatórias para todos os Cursos na UCB. Mas há também uma tendência a achar que os conteúdos estudados nestas disciplinas são pouco ou nada relacionados aos conteúdos específicos do Curso de Psicologia.

"Eu acho também que a Universidade oferece um espaço prá gente, mas esse espaço não é utilizado... porque a gente podia tá vendo, por exemplo, alguma ligação entre Antropologia da Religião e Psicologia... Eles não fazem uma ponte prá gente, né... E nem tá abrindo esse espaço também prá este tipo de discussão.." (S_{34}, Grupo 11, sexo feminino, 20 anos, 6º semestre)

Existe, portanto, uma impressão de dissociação entre os conteúdos estudados nas referidas disciplinas e as demais, específicas da Psicologia. Desta forma, outra estudante, comentando sobre as oportunidades em que o assunto religião foi discutido em sala, na disciplina de Ciência da Religão (quando fez esta disciplina ainda tinha o nome de Teologia I[60]), e em Psicologia Social, quando discutiram "Mal estar na civilização", de Freud (1930/1974), assim se expressa:

"(...) ... 'Mal estar nas civilizações fala desse sentimento oceânico, que a gente vê em Psicologia Social também, e... Como é que parece que envolve as pessoas e... então, assim... (FALAS SIMULTÂNEAS)... Aqui, na Universidade, por ela ser católica, a gente vê um pouco meio dissociado... Tem essas duas matérias, mas depois dessas duas matérias, tem em Psicologia Social com essa obra de Freud, mas... foi todas matérias muito ricas nesse sentido de tá... tá desmistificando.. não foi tão assim, a gente teve que fazer esse gancho com a Psicologia... de cada um, porque não... as matérias, tirando essa obra de Freud ...e Teologia I e Antropologia da

[60] Antigo nome da atual disciplina de Ciência da Religião.

Religião... que eu achei que 'que pena não tá sendo tão ligadas!'... Porque ficou muito homogêneo para todos os cursos... prá gente tá abrindo e fazendo um gancho. Então, eu senti essa falta nas matérias, mas cada uma ficou assim prá gente mesmo ir fazendo esse gancho com a Psicologia, porque não foi dado esse gancho, mas para quem deu, foi muito rico nesse sentido. Só que, tirando essa duas matérias, acho que as discussões são poucas." (S_{22}, Grupo 16, sexo feminino, 19 anos, 3º semestre)

As experiências vividas em sala de aula, na disciplina de Psicologia Social, quando estudaram e discutiram o texto de Freud, também são freqüentemente relatadas, como no depoimento anterior e no que se segue.

"Até recentemente, um trabalho que a gente fez em Psicologia Social, sobre aquele livro 'O mal estar na civilização', aí o meu grupo ficou com aquele capítulo que falava sobre o 'sentimento oceânico', aí gerou uma discussão enorme na sala, porque... foi um choque muito grande, né, porque Freud foi muito assim duro nas palavras dele com relação à religião... Aí gerou uma discussão enorme na sala... foi interessante... muitos pontos de vista diferentes..." (S_{16} , Grupo 03, sexo masculino, 19 anos, 3º semestre)

A despeito de alguma impressão de que o tema não é tratado ou é pouco abordado na Universidade, alguns estudantes falam de como ele emerge, inevitavelmente, seja na sala de aula, seja nos corredores, como nos depoimentos seguintes:

"Esse assunto eu acho que tá na vida da gente, eu acho que em qualquer lugar, entendeu? Não dá prá separar as coisas, sabe? Porque você é o que você acredita ser, e você é o que você... e você se baseia no que você acredita, entendeu? Igual tem uma moça crente, que tem o cabelão aqui, ela é aquilo... Ela é... o que ela acredita. Então, isso surge... em todo contexto, assim... tanto em conversas fora, em conversas informais, em conversas formais, a questão sempre tá embutida de alguma forma. E... assim... na faculdade, na Universidade... acontece o seguinte: Quando você vai discutir, é interessante que... a postura das pessoas, né... de criticar ou então de ficar na sua, porque religião é uma coisa meio.. não sei... é..." (S_{32}, Grupo 12, sexo feminino, 21 anos, 6º semestre)

"Eu acho que de uma forma ou de outra, o assunto aparece... porque, como eu disse, é uma questão que está presente em todos... e por estar em todos, é uma coisa que fatalmente vai aflorar num momento ou noutro (...)." (S_{03} , Grupo 08, sexo masculino, 18 anos, 2º semestre)

Outros estudantes, embora reconhecendo que o assunto emerge em sala de aula, ou mesmo nas disciplinas específicas do Curso, têm restrições em relação ao modo como o assunto é tratado, relatando suas impressões a respeito, conforme ilustrado abaixo:

"Acredito que tem que ter certos cuidados, eu já presenciei coisas que achei muito infelizes. Uma, a professora estava em aula, e falava-se da religiosidade na cultura brasileira, espiritismo, feitiçaria, não sei o quê, e a professora fez aquela colocação de dizer que aquelas pessoas estavam no lugar errado porque 'a visão religiosa e a visão psicológica são incompatíveis', como se a pessoa precisasse ter uma religião onde pudesse se encaixar a psicologia ou como se você precisasse não ter religião para fazer psicologia. Então, acho que foi uma colocação bastante infeliz, porque... elas se separam, mas até que se toquem... elas não são coisas que se misturam. Outra foi... a professora falando também dessas abordagens, a pessoa falou assim: 'até a umbanda têm efeitos terapêuticos'. A gente que está fazendo psicologia pode até entender o sentido que ela quis dizer, mas 'até a umbanda'... fala ali... e se ali tem pessoas que forem umbandistas? Acho que deve ser esclarecida, porque, simplesmente jogar assim certas posições. É importante também a gente conhecer bem as

religiões. Eu acho que a gente precisa se dispor a conhecer para compreender o que significa. Não é preciso aceitar ..." (S_{10}, Grupo 01, sexo masculino, 22 anos, 6º semestre)

Uma estudante, após ter ficado mais silenciosa durante a entrevista e ser abordada diretamente pela pesquisadora ("Como é que acontece com você?"), tenta expressar, com alguma dificuldade, o quanto se sente confusa em algumas situações de sala de aula, referindo-se ao modo como interpretou um texto discutido em sala, de maneira diferente que o professor:

"Eu acho meio difícil... eu acho meio difícil... Assim que eu comecei ter aula... Sempre tem uma aula que... bateu justamente nesta tecla, é... (risos). Então, eu lido de uma forma, eu entendi de um forma, e de repente o professor falou que não era daquela forma... E então o pessoal falou 'mas, como não é desta forma?' E ele diz 'não, não foi isto, foi aquilo'. E, assim, eu também senti um pouco isso assim, de querer ser ciência demais e esquecer que pode ter alguma coisa, entendeu? Pode ter alguma coisa. Eu senti, assim, que ele levou muito para esse lado, ele não quis ter aquela abordagem religiosa, sabe? Não, só o respaldo científico e pronto! Então, mas eu acho meio difícil, porque... sei lá, eu acho que, querendo ou não, você vai ter alguma coisa e você vai interpretar do jeito que você já interpreta pela sua religião, pela sua crença... Então... depois eu fiquei pensando: 'gente, será que eu li...' mas eu fiquei assim curiosa com aquele negócio e falei: 'gente, eu li, eu entendi desse jeito'... E, depois, eu fiquei: 'será que eu quis entender aquilo, ou eu realmente entendi...' Aí, depois eu fiquei: 'será que ele quis dizer isso realmente'... Então... 'meu Deus, o que será que ele quis dizer? Será que realmente é igual ao que o professor falou, ou será que, então..." Então, eu acho difícil, bem difícil, você separar o que é e o que não é." (S_{19}, Grupo 03, sexo feminino, 20 anos, 1º semestre)

Outra estudante assim se expressa, em dois momentos da entrevista:

" (...) Aqui na Católica eu vejo... eu não sei... pode ser até impressão minha... eu não sei... ainda mais entre os professores... um certo... uma certa descrença às vezes... Não é que eles não crêem assim, entendeu?... Mas, às vezes parece que eles descrêem um pouco... (...)"

"(...)... Mas parece que tem alguns professores que têm assim uma certa antipatia, parece que assim, ou uns não abordam o tema e não chegam a comentar... Ou, então, às vezes quando alguém comenta, não se importa com aquilo, tipo assim, parece que não ouviu, ou... Sabe aquela coisa assim de alguém de estar colocando alguma questão e ele 'Ah, tudo bem', parte prá outro assunto, como se aquilo não fosse relevante, importante. Eu, parece assim, que é uma coisa meio distante, ou eles preferem deixar distantes, não querem abordar, tipo assim, deixa isto pra lá, isto é pessoal, isto não interessa prá gente... Parece que, assim, é interessante que as pessoas levam assim para o lado científico .. não, não é isso..." (S_{41}, Grupo 03, sexo feminino, 20 anos, 3º semestre)

Há também quem chegue a verbalizar, embora com aparente dificuldade de se expressar (ou alguma insegurança em relação ao modo como experimenta o que está se esforçando por relatar), as impressões pessoais de muita discriminação, no curso, em relação aos colegas que assumem as próprias crenças ou não crenças religiosas.

"(...) ... E, às vezes também, o que eu noto... assim, o que eu notei quando eu entrei aqui na Católica... é porque.... tem muitas pessoas que não acreditam em nada, né, outras são muito religiosas, outras não acreditam em nada... E, às vezes, por a gente acreditar, ter uma religião, ser feliz nela, né, tem aquela necessidade, às vezes a gente é criticado... Então, dependendo, é até complicado falar isso num grupo, expor as idéias.... "Ih, nossa!!!...." Não, eu sinto isso, sabe? Assim, no cotidiano." (S_{35}, Grupo 13, sexo feminino, 22 anos, 1º semestre, católica)

Alguns diálogos ilustram bem este aspecto - o vivido é dado como que nas entrelinhas do discurso, entre uma fala e outra. Algo é compartilhado, mas com uma grande dificuldade de ser expresso de maneira explícita, talvez pela incerteza de estar sendo discriminado ou se sentindo discriminado. Assim, por exemplo, na entrevista com o Grupo 15, registra-se, num dado momento, o seguinte diálogo:

> "E existe também uma certa discriminação também... 'A fulana é super-religiosa!'..." (S_{48}, sexo feminino, 20 anos, 6º semestre)
>
> "É, quando você fala assim: 'Ah, não sei', ela fala assim: 'Credo! Você não acredita?..'".... (S_{51}, sexo feminino, 21 anos, 6º semestre)
>
> "Eu notei, não aqui, mas quando eu fiz lá em X... que as pessoas, tipo assim... tinha uma diferença.. não conseguiam diferenciar ciência de religião... eles começavam a misturar assim... e eu acho que não dava conta de... de entender..." (S_{x5}, sexo feminino, 22 anos, 4º semestre, transferida de outra cidade (X), onde também cursava Psicologia)
>
> "Mas, aqui a gente encontra isso demais!..." (S_{51})
>
> "Eu nunca prestei... Mas, lá eu achava bem mais forte... Tem muito mais pessoas assim mais... Não sei, as pessoas que eu não conheci não são muitas...." (S_{x5})

Outros diálogos deixam transparecer como que um aprendizado por vicariância, no sentido de não se expor perante os colegas, por conta da manutenção da própria crença religiosa no contexto acadêmico. Assim, por exemplo, no Grupo 04, registrou-se, num dado momento da entrevista, o seguinte diálogo. S_{08} (sexo masculino, 19 anos, 4º semestre, espírita) recorda uma situação que acontecera em sala de aula, e solicita à S_{26} (sexo feminino, 20 anos, também do 4º semestre, católica) que a relate. S_{26} conta que uma colega, ao apresentar um seminário, começou a dar explicações de cunho religioso para o fenômeno abordado (no caso, o suicídio), e então todos os colegas começaram a rir.

> "Foi. E ela falou e ela continuou falando que eram as forças do mal. E todo mundo ria... ela acreditava e ela não parou de falar, ela continuou falando sobre isso... e aí a Profa. X pediu para o pessoal ter respeito. Aí, a hora que dá prá ver que o pessoal não vê religião aqui dentro da Universidade, assim.... Parece que cada um tem a sua crença, mas quando chega ali, não é prá tocar naquilo ou prá falar... E foi isso que aconteceu, ela foi falar no que ela acreditava e ninguém teve respeito, né..." (S_{26}, respondendo à colega)

Esta mesma estudante, logo depois na mesma entrevista, ao falar de como se sente em relação à sua própria crença religiosa, no contexto do curso, assim se expressa:

> "(...) Parece que é o seguinte: A gente entrou aqui, determinada matéria, você tem que esquecer a sua religião, assim, aquilo que você acredita, porque se você for pensar aquilo, aí fala assim: 'Não, mas isso não é provado, não é científico, não é...' Se eu for falar aqui, todo mundo vai rir, igual aconteceu... Não vai, assim, dar ouvidos para esse outro lado da religião. Então, a gente tem que separar. (...)"

Em vários outros diálogos, os estudantes relatam o quanto o tema da religião, quando surge em sala de aula, é acompanhado de reações muito intensas por parte de alguns colegas, e

que, estes, ao se sentirem incomodados com as observações colocadas pelos professores, são agressivos, interpretando-as como críticas às suas próprias crenças. Um diálogo entre os componentes do Grupo 14 ilustra este aspecto:

> "O que eu acho fascinante... a gente tá numa soma de estudantes fazendo Psicologia com a Professora X..... Ela e eu estávamos conversando... falando de Psicologia fora de sala, o tanto que ela incomoda quem tem uma... uma religião, assim, que fala abertamente: "Ah, eu sou protestante, ou sou candomblecista..." Quando ela fala sobre os cuidados que se deve ter com relação a isso, em relação à Psicologia, o quanto ela incomoda, sabe? O quanto as pessoas se incomodam com o que ela diz... eu acho interessante tá vendo isso também" (S_{18}, sexo feminino, 25 anos, 1º semestre)
>
> "Tem umas pessoas que vê assim, como se ela tivesse criticando, né. Tem umas pessoas assim que não... que acha que ela tá fazendo uma crítica à determinada religião, mas não é..." (FALAS SIMULTÂNEAS). ($S_{20,}$ sexo feminino, 20 anos, 1º semestre)
>
> ".. . tem uns que chegam a ser grosseiros com ela... (FALAS SIMULTÂNEAS, RISOS) ($S_{18)}$
>
> "Não é que ela fala 'a sua religião é isso..' No geral, fala sobre todas... Então sempre aí tem um certo... aí tem atrito, né?" ($S_{20)}$
>
> "Eu sou protestante." (S_{12}, sexo masculino, 23 anos, 2º semestre)
>
> "Legal." (S_{18})
>
> "E durante esse semestre eu tive alguns problemas... muita coisa... alguns trabalhos em sala... tiveram atrito com a minha crença... (relata que, depois da aula, procurou uma professora para conversar melhor acerca do assunto)." ($S_{12)}$

Também no Grupo 16, a questão é mencionada:

> "Eu acho que, por exemplo, no caso da religião, causa assim muita... é um assunto muito polêmico e o pessoal é... vamos supor... na faculdade mesmo...(...) (...) Então, eu acho assim que ainda há... pouco respeito entre as pessoas com relação à religião... As pessoas não sabem respeitar aquela pessoa com a religião que ela escolheu..." (Continua desenvolvendo essa idéia acerca da aceitação das diferenças, sobre os preconceitos uma com as outras e sobre a ausência de respeito recíproco que, muitas vezes, tem constatado.) (S_{x6}, Grupo 16, sexo feminino, 21 anos, 2º semestre)

O sentimento quanto ao risco ou mesmo à experiência de ser discriminado foi abordado também em relação a quem é ateu, tanto na primeira quanto na terceira pessoa, relatando-se fatos ocorridos consigo mesmo ou com algum colega, em sala de aula. Ao manifestar-se como não acreditando em Deus ou se dizendo ateu, os colegas olharam incrédulos, julgando-o(a) como que absolutamente estranho(a) aos valores religiosos da maioria.

A referida ausência ou pouca abordagem ao tema da crença religiosa em sala de aula, nas disciplinas específicas do Curso de Psicologia, é interpretada de diferentes maneiras pelos estudantes entrevistados. Há aqueles que a interpretam como uma espécie de ateísmo, rejeição ou preconceito por parte de professores e pesquisadores em Psicologia, como fica ilustrado no depoimento de um estudante evangélico, e que sente muita dificuldade para expressar os seus sentimentos, como se lhe faltassem palavras:

"Eu senti assim... não sei como é que eu dou a palavra prá isso... Não sei se é aversão ou crítica... ou às vezes a visão que os profissionais tenham, né.. . assim, com relação a um professor que falou a respeito de pastores que são psicólogos... que não tinha nada a ver... e tal... Daí, quando dizem... E já vejo outra realidade, porque meu pastor é psicólogo e, prá mim, ele é um exemplo de psicólogo, porque ele é muito ético, sabe? Ele não mistura as coisas. (Relata o modo como trabalha o referido profissional, diferenciando seu trabalho no consultório e seu trabalho na Igreja) ... E eu vejo alguns professores, assim, quando a gente trata de alguns assuntos polêmicos, e, assim, tendo uma visão pelo menos diferente da que eu tenho de como a Igreja trata dos problemas.... se colocando, assim, como se muitas vezes a gente exclui, e o que eu tenho visto dentro da minha realidade não é verdade, em relação a certos tipos de problemas... (Refere-se ao homossexualismo, explicando como a Igreja procura tratar e que seria muito criticada por professores de Psicologia sem que se conheça bem)... Então, eu sinto dificuldade só em relação à visão que a Psicologia tem em relação aos evangélicos... ou a outras religiões também." (S_{05}, Grupo 13, sexo masculino, 23 anos, 2º semestre)

Outros estudantes já interpretam a suposta não abordagem do tema, em sala de aula, como uma espécie de zelo pelo aspecto científico e o estabelecimento de uma diferenciação em termos do que é objeto de estudo naquela disciplina. Assim, por exemplo, após ouvir uma colega do mesmo grupo de entrevistados colocar a sua impressão de que o professor parece lidar com o assunto com uma espécie de antipatia, um estudante assim interpreta a atitude docente:

"Sim, mas eu acho assim que se talvez eles abordassem esse tema assim dentro de uma aula, em determinada aula, isso ficaria um pouco contraditório à aula dele, porque a Psicologia não reconhece a existência de uma Força Maior, e ele dando uma aula sobre determinada matéria, se ele comenta, se ele... mostra o lado pessoal dele, acreditando naquilo, será que não ficaria um pouco contraditório para o aluno, não?" (S_{15}, Grupo 03, sexo masculino, 16 anos, 3º semestre)

"Eu acho que a Psicologia hoje em dia, ela está tentando dar explicações psicológicas para tudo que é relacionado ao homem. E, como a religião é uma coisa relacionada ao homem também, então cada professor dentro de sua abordagem, acha uma explicação relacionada a isso... Então... não é relevante para ele informações do meio religioso... ele já tem aquilo dentro... já busca aquilo dentro da teoria dele... uma explicação que seria religiosa, ele traz para o âmbito psicológico... então..." (S_{16}, Grupo 03, sexo masculino, 19 anos, 3º semestre)

Para outros, ainda, a suposta evitação do tema demonstraria uma atitude de respeito por parte do corpo docente e até mesmo dos colegas, no sentido de evitar tocar em questões polêmicas e que seriam mais pessoais. O silêncio em torno do assunto, neste caso, é interpretado como uma postura ética e respeitosa para com as diferenças, ou como uma proteção do próprio grupo das possíveis agressões recíprocas, que poderiam emergir nas discussões, ou desconforto, que acompanharia uma abordagem mais direta a um tema tão controverso.

"Eu acho isso muito legal por parte da Universidade, que ela respeita as outras religiões. Seria muito fácil, por exemplo, todo começo de semestre vamos ter a missa... como tinha no meu colégio, mas muitos se sentiam desrespeitado... Eu acho até que por respeito, por estarem lidando com pessoas já adultas, digamos assim... Eu acho muito legal da parte da Universidade... Agora dos alunos, eu acho que por que a gente tem assim, muita coisa acadêmica para fazer..." (Refere que o assunto **nunca** é tratado – nem nos corredores e nem na sala de aula. A não ser em Psicologia Social, quando discutiram o texto de Freud: "Mal estar na Civilização" e começaram a falar da religião.) "... foi um 'bafafá' na sala de aula... porque tem de tudo na nossa sala... católicos que vão a missa, espíritas praticantes, etc.... Então, assim, é um assunto muito complicado, fica quase virando briga dentro da sala de aula..." (S_{33}, Grupo 02, sexo feminino, 21 anos, 6º semestre)

Em que pesem as diferentes variantes do modo como os estudantes interpretam o que se poderia chamar de "forclusão" ou silêncio em torno do tema da crença religiosa no contexto acadêmico, há uma tendência geral, que se manifesta direta ou indiretamente em quase todas as entrevistas, ainda que às vezes de modo ambivalente, por reivindicar um espaço onde se pudesse expressar acerca da experiência subjetiva, e elaborar os próprios conflitos e inseguranças. Enfim, há como que uma necessidade compartilhada, embora nem sempre explicitada claramente, de uma espécie de acolhimento às angústias diversas que se articulam em torno do tema, sejam elas mais diretamente relacionadas à natureza das próprias crenças ou não crenças religiosas, sejam relacionadas à postura a adotar como futuros profissionais em Psicologia. Diversos depoimentos ilustram as variantes do modo como se manifestam as reivindicações desse espaço, e, simultaneamente, as angústias que se esperaria serem tratadas em tal contexto, subjetivo, e não apenas científico, como parecem reconhecer implícita ou explicitamente.

> "(...) Quando se rompe o muro do silêncio, pode acontecer uma própria explosão. Então, a discussão em torno disso aí, pode ser boa, desde que seja uma discussão saudável, para que evite conflitos no futuros. Porque a religião não é brincadeira, ela encaminha a humanidade." (refere-se aos conflitos no mundo, mas especificamente em relação aos da Arábia Saudita). (...) ... " O silêncio reflete uma censura por parte das próprias pessoas, por medo ou, então, por respeito ou por não quererem discutir... Mas, eu acho que é uma questão necessária para evitar conflitos... É aquele negócio: É um remédio ruim de tomar, mas você tem que tomar, para que as pessoas precisam aprender a falar e a ouvir outras coisas – para que faça com que as pessoas não se prendam numa só, ou então, tudo bem, mas aprender a aceitar a opinião dos outros. E, assim, tudo bem, evitaríamos vários problemas, várias guerras..." (S_{04}, Grupo 02, sexo masculino, 19 anos, 2º semestre)

> "(...) Aí, eu acho muito interessante a gente discutir sobre isso, até para ficar claro prá gente mesmo. Prá gente poder estar esclarecendo pros outros... porque a gente tem que saber, né, prá poder falar assim ou não, a gente tem que saber, eu acho muito legal prá gente saber o que vai falar... (...)... (Ressalta que é muito válida a pesquisa e fala sobre suas expectativas em relação à mesma.) No decorrer da pesquisa, eu acho que vai ser muito válido, mas com o resultado, a gente vai poder ter uma visão muito mais ampla de qual psicólogo que a gente vai ser... Aqui todo mundo vai ser. Eu acho que vai ser muito bom a gente ter o resultado. Eu acho muito interessante." (S_{40}, Grupo 10, sexo feminino, 18 anos, 3º semestre)

Uma estudante assim se expressa, depois de relatar como às vezes se sente insegura em relação à postura profissional no futuro, em termos de como lidar com a crença religiosa do outro e em como elaborar a própria crença pessoal, já que, conforme ela mesma afirma, não acredita em neutralidade total.

> "Eu acho que tem que discutir... Eu não me lembro de nenhuma vez onde a gente tenha parado para discutir esse tipo de assunto, entendeu? Assim, a religião... Como que isso poderia estar interferindo... Eu acho que poderia ser mais. Porque é uma questão séria, né, que precisa ser debatida, estudada... e até por ... por assim, prá quem tem preconceito, tem dificuldade em aceitar essas coisas, estar parando prá pensar da mesma forma que eu... Então, eu acho que é o momento mais propício prá gente estar pensando nisso, não vai esperar chegar lá na hora de atender, né... "Como é que vou fazer com outra pessoa que tem outra religião que não a minha". Como é que eu vou conseguir me por no lugar dele se eu não acredito na mesma coisa que ele? Então, eu acho que é o momento mais propício, e eu acho que tem que discutir..." (S_{50}, Grupo 09, sexo feminino, 20 anos, 6º semestre)

Outro estudante acha que as disciplinas de Ciência da Religião e Antropologia da Religião, por mais que sejam superficiais, são interessantes e que deveriam ser criados outros espaços, dentro da Universidade, assim se expressando:

> " (...) o Brasil é um país muito religioso; então esta é uma coisa que você como psicóloga vai lidar no seu consultório, com quem você estiver atendendo, ou à pessoa que você estiver assistindo... Então é preciso conhecer, é preciso saber respeitar essa coisa que a pessoa carrega. Então acho que é importante esta coisa de religião; quanto à Universidade, por ser católica, e ter que se diferenciar por isso, eu acho que a universidade deveria propor um espaço de Universalidade, onde se pudesse pensar não numa vivência católica, mas de experiências variadas..." (Refere-se ao que já existe, em termos desta vivência, mas reivindica um espaço mais aberto.) "Religião , por mais que seja considerada besteira, mas ela é uma coisa muito presente na vida da gente... então, acho que este espaço do diálogo deveria ter". (S_{10}, Grupo 01, sexo masculino, 22 anos, 6º semestre)

Na inexistência do referido espaço, as alternativas encontradas pelos estudantes, quando muito mobilizados, têm sido procurar conversar com o professor, individualmente, geralmente após a aula (e raríssimos mencionaram isso), às vezes conversar com o Padre ou Pastor da Igreja que freqüentam (alternativa mencionada por vários entrevistados), conversar com os colegas mais próximos (alternativa mais freqüentemente citada), ou ainda, esforçar-se por conter a angústia e esperar que, no decorrer do Curso ou do tempo, consigam elaborá-la melhor.

Em que pesem as reivindicações citadas anteriormente, que poderiam ser também entendidas como estando dirigidas à Diretora do Curso de Psicologia, cargo ocupado à época por esta pesquisadora, na Universidade Católica de Brasília, há também aqueles que reconhecem a resistência dos próprios estudantes em relação à abordagem do mesmo tema. Alguns estudantes colocam esta resistência na terceira pessoa, localizando em outros colegas um movimento de evitação do assunto, conforme ilustra o diálogo a seguir.

> "(...) Então, eu acho assim, vocês dão os meios prá gente ter o debate, o professor chegar e discutir com a gente..... Mas, tem alunos que querem deixar essa matéria (referindo-se à disciplina de Ciência da Religião) sempre por último: "Ah, ela não é importante!" A gente aqui tá colocando que é importante para que haja o respeito com ou outro, a gente sente essa falta. Mas, os alunos não buscam isso, por exemplo (...) " (S_{38}, Grupo 09, 21 anos, 2º semestre)

> "E a maioria das pessoas também não estão abertas para esse tipo de discussão..." (S_{39}, Grupo 11, sexo feminino, 18 anos, 2º semestre)

Por outro lado, alguns estudantes enfatizam a própria dificuldade ou o desconforto de abordar o tema, na primeira pessoa, afirmando que religião é um assunto que não gostam de discutir, que acham desagradável quando ele emerge, ou, ainda, que "futebol, política e religião são assuntos que não se discutem". Em que pese o sentido negativo de tais afirmações, quanto à abordagem ao tema da crença religiosa, foi digno de nota que tenham sido colocadas exatamente por quem se apresentara também como voluntário de uma pesquisa que vai tratar exatamente sobre as relações entre a crença religiosa e personalidade. Ou seja, entre o dito e o não dito, fica também expresso o grau de mobilização afetiva destes mesmos

estudantes com relação ao tema: Se a verbalização aponta numa direção - a rejeição, o incômodo, ou o desconforto em abordar a crença religiosa num contexto acadêmico, a ação em si aponta em sentido contrário - o confronto, a abordagem, e a tentativa de elaboração da própria experiência fundamental em causa. É digno de nota, portanto, o modo como se expressa uma estudante, já no final da entrevista:

> "Uma coisa que eu achei que a Psicologia faz é uma incomodação, não é? Ela te incomoda nesse sentido. Ela te faz pensar, ou não querer pensar, mas não passa batido. Ela não consegue passar batido nesse sentido... Em algum momento, ela vai te pegar e fazer com que você pense nisso." (S_{18}, Grupo 14, sexo feminino, 25 anos, 1º semestre)

CAPÍTULO 8

O QUESTIONÁRIO PRATT SOBRE CRENÇA RELIGIOSA: A EXPERIÊNCIA DE RESPONDÊ-LO E OS CONTEÚDOS DAS RESPOSTAS

"A religião é o solene desvelar dos tesouros ocultos do homem,
a revelação dos seus pensamentos mais íntimos, a
confissão pública dos seus segredos de amor."
Ludwig Feuerbach

8.1. A EXPERIÊNCIA DE RESPONDER AO QUESTIONÁRIO PRATT

Apresentaram-se para a segunda entrevista um total de 51 estudantes, sendo 35 do sexo feminino e 16 do sexo masculino (vide composição dos mesmos no Quadro 02 do Anexo III)[61]. Um estudante do sexo masculino, $S_{08,}$ foi entrevistado individualmente e, depois, participou também da entrevista em grupo, por opção própria. Outro estudante do sexo masculino, $S_{16,}$ não compareceu à entrevista, mas encaminhou o questionário respondido à pesquisadora. O núcleo básico explorado nesta segunda entrevista foi a experiência vivida pelos estudantes no exercício de reflexão e elaboração das questões apresentadas pelo Questionário Pratt Sobre Crença Religiosa, adaptado especificamente para esta. Em torno deste núcleo básico, outros aspectos foram explorados: As questões que mais mobilizaram, o modo como responderam ao questionário, e as implicações, sobre as reflexões e sobre a tarefa em si, do período de final de semestre e do contexto de final de ano - proximidades do Natal e Ano Novo.

8.1.1. A tarefa de responder às questões

Após situar-lhes acerca da importância de se compreender, nesta pesquisa, como experimentaram a tarefa de responder ao instrumento e de refletir sobre as questões colocadas, bem como o modo e respectivo contexto em que o fizeram, uma primeira pergunta era colocada aos estudantes, nesta segunda entrevista: "Como foi a experiência de responder ao questionário?". Um exercício de sistematização das respostas obtidas a esta pergunta resultou na categorização relacionada da Tabela 14, a qual apresenta a distribuição dos sujeitos de acordo com o modo como caracterizaram sua experiência subjetiva. Note-se que um mesmo estudante pode ter dado respostas que se enquadram em mais de uma categoria, pois elas não são mutuamente excludentes.

[61] Como o período em que se realizaram tais entrevistas coincidia com o final do semestre na Universidade, quanto os estudantes estavam às voltas com os últimos trabalhos e provas do período, houve necessidade de fazer adequação de alguns horários, sendo que alguns acabaram sendo entrevistados individualmente.

TABELA 14 - DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES QUANTO AO MODO COMO EXPERIMENTARAM A TAREFA DE RESPONDER O QUESTIONÁRIO PRATT

EXPERIÊNCIA RELATADA	**SEXO**		**TOTAL**
	FEMININO	MASCULINO	
Remetimento à reflexão e introspecção.	S_{18}, S_{19}, S_{20}, S_{22}, S_{23}, S_{24}, S_{25}, S_{26}, S_{27}, S_{30}, S_{31}, S_{32}, S_{34}, S_{36}, S_{38}, S_{35}, S_{36}, S_{39}, S_{40}, S_{41}, S_{42}, S_{43}, S_{44}, S_{45}, S_{46}, S_{47}, S_{48}, S_{49}, S_{50}, S_{52}, S_{X4}	S_{01}, S_{02}, S_{03}, S_{04}, S_{05}, S_{06}, S_{07}, S_{08}, S_{09}, S_{10}, S_{11}, S_{13}, S_{15}, S_{17}	**45**
Experiência de gratificação e enriquecimento pessoal.	S_{19}, S_{23}, S_{26}, S_{35}, S_{36}, S_{37}, S_{38}, S_{40}, S_{41}, S_{42}, S_{43}, S_{44}, S_{45}, S_{47}, S_{50}, S_{X4}	S_{01}, S_{02}, S_{03}, S_{04}, S_{05}, S_{06}, S_{07}, S_{08}, S_{09}, S_{10}, S_{12}, S_{13}, S_{15}, S_{17}	**30**
Dificuldades de expressar os sentimentos ou pensamentos.	S_{19}, S_{20}, S_{21}, S_{22}, S_{25}, S_{27}, S_{34}, S_{35}, S_{37}, S_{39}, S_{42}, S_{44}, S_{47}, S_{49}, S_{52}	S_{01}, S_{02}, S_{03}, S_{04}, S_{05}, S_{06}, S_{08}, S_{09}, S_{10}, S_{11}, S_{14}, S_{15}, S_{17}	**28**
Experiência de enfado.	S_{25}, S_{29}, S_{31}, S_{32}, S_{33}, S_{42}, S_{X4}	S_{01}, S_{05}, S_{06}, S_{13}, S_{14}, S_{15}	**13**
Atitude crítica.	S_{28}, S_{29}, S_{31}, S_{32}, S_{33}, S_{38}	S_{10}, S_{17}	**08**
Experiência de angústia ou conflitos internos.	S_{18}, S_{30}, S_{48}, S_{51}	S_{13}, S_{14}	**06**
Experiência desagradável e atitude pragmática.	S_{29}, S_{46}		**02**

Conforme relacionado na Tabela 14, a grande maioria (um total de 45, sendo 31 do sexo feminino e 14 do sexo masculino) dos estudantes explicitaram, durante a segunda entrevista, a experiência de remetimento à reflexão e à introspeção, dada pela tarefa de responder o questionário. Isto seria mesmo desejável, conforme instruções prévias do questionário. Assim, uma expressão muito pronunciada ao falar da experiência de responder ao questionário foi "Eu nunca tinha parado prá pensar nisso". Um total de 22 sujeitos a pronunciaram (sendo dezoito do sexo feminino e quatro do sexo masculino) ao longo das entrevistas, conforme exemplos que se seguem.

> "É um pouco complicado, né. Porque a gente pensa assim que tem fé e que acredita. E isso aqui a gente pensa assim: 'Como é essa minha fé?' Vai perguntando assim e a gente fica pensando assim: **'Ah, mas eu nunca pensei nisso, nunca parei prá pensar de onde que vem, porque que eu acredito.'** Eu simplesmente acredito. E é até difícil colocar no papel: Por que? Da onde que veio prá eu poder acreditar?" (Grifo nosso). (S_{25}, Grupo 01, sexo feminino, 20 anos, 4º semestre)

> "Cê não pára prá pensar, não é?... **Nunca parei prá pensar nisso**. Engraçado! E são coisas que fazem muito sentido quando a gente começa a responder. Nossa! É mesmo! Mas, eu nunca tinha parado antes... Aí vem aquela dificuldade de você voltar a se ver de onde é que surgiu isso..." (S_{35}, Grupo 12, sexo feminino, 22 anos, 1º semestre, complementando a colega)

> "São coisas assim qu'eu **nunca tinha parado prá pensar**. Tinhas coisas assim que eu "Nossa!" **Nunca tinha parado prá pensar!** O que é que significava espiritualidade, por exemplo, pra mim. Tinha outra coisa lá... ah, o que é religião, prá mim. Nunca alguém chegou assim prá mim e "o que é que é religião pra você?". Aí, foi assim. Na hora, eu fiquei pensando, pensando o que que eu ia escrever, porque **eu nunca tinha parado prá pensar** sobre algumas coisas que tavam lá... (...).." (S_{23}, Grupo 16, sexo feminino, 19 anos, 4º semestre)

> " (...) ...Tem coisas que são do dia a dia e **que não se pára pra pensar**, você está vivendo e não pensa. A gente acaba não se permitindo parar pra refletir." (S_{22}, Grupo 16, sexo feminino, 19 anos, 3º semestre)

Outras expressões utilizadas ao referir-se a essa experiência instrospectiva foram: "te faz refletir muito sobre" (S_{14}, sexo masculino), "remete muito à introspecção" (S_{21}, sexo feminino); "exige que a pessoa pare e pense" (S_{31}, sexo feminino); "você tem que parar, tem que pensar, refletir" (S_{30}, sexo feminino); "isso dá a possibilidade de pensar mais sobre isso" (S_{08}, sexo masculino); "bastante puxado, puxa muito da gente" (S_{10}, sexo masculino). Ou ainda, conforme se expressa poeticamente uma estudante, ao citar um trecho da música do Gilberto Gil - "Se eu quiser falar com Deus":

> "(...) bem aquela coisa que o Gilberto Gil fala 'se eu quiser falar com Deus, eu tenho que tirar minha roupa, eu tenho que calar minha voz' e falar de Deus, de religião prá mim, é necessário tempo, calma, tá sozinha, tá pensando, sem muitas influências externas te tirando a atenção assim." (S_{14}, Grupo 13, sexo feminino, 1º semestre)

Para a maioria dos estudantes (num total de 30, sendo 16 do sexo feminino e 14 do sexo masculino) esta experiência de remetimento à introspecção é considerada gratificante e propiciadora de enriquecimento pessoal, conforme se registra na mesma Tabela 14. Referem ter gostado da tarefa de refletir sobre as questões colocadas pelo questionário e consideraram ter sido "legal", ou bastante interessante (termo utilizado com maior freqüência), ou, ainda, muito rica a experiência de respondê-las.

> "Já eu nas questões que eu tive mais tempo prá responder, eu viajei. (RISOS). Foi interessante... (...) eu achei legal tá colocando isso, essas coisas... Como eu realmente estruturo quem é Deus, o que que eu acredito, como ele interfere na minha vida, como eu estruturo..." (S_{10}, Grupo 01, sexo masculino, 22 anos, 6º semestre)

> "... senti assim que, quando eu tava escrevendo, uma tranqüilidade muito grande, tive uma segurança muito grande também, do que eu tava escrevendo, que era assim o que eu acredito. Achei legal prá caramba e acho que foi muito rico. Apesar de no final estar meio zonza assim, mas foi legal, foi bem interessante." (S_{45}, Grupo 10, sexo feminino, 22 anos, 5º semestre)

> "Eu gostei de responder. Acho que foi o primeiro questionário que eu respondi, assim, com grande interesse. (...) "Foi tranqüilo". (S_{05}, Grupo 16, sexo masculino, 23 anos, 2º semestre)

Houve quem chegou a confessar que teria imaginado ser enfadonho responder um questionário sobre crença religiosa, e que só entrara na pesquisa por causa do Rorschach, mas que ficou agradavelmente surpreso(a), porque as reflexões que acabou fazendo a partir das questões colocadas pelo questionário lhe proporcionaram um crescimento pessoal muito rico e seu empenho em respondê-las ultrapassou significativamente o interesse imediato em participar da pesquisa. Esse gostar e qualificar a experiência foi mencionado tanto pelos estudantes mais religiosos, seja por quem estivesse em conflito em relação às suas próprias crenças, seja por quem não acredita em Deus ou se assume como ateu.

Uma outra experiência bastante mencionada foi a dificuldade, ao elaborar as próprias respostas, em expressar os próprios sentimentos e modos de experimentarem a crença ou outras questões pertinentes tratadas no questionário. Um total de 27 sujeitos, sendo 14 do sexo

feminino e 13 do sexo masculino, explicitaram esse modo de experimentar tal dificuldade, conforme exemplos a seguir:

> "É difícil expressar uma coisa que cê sente assim no papel." (FALAS SIMULTÂNEAS, CONCORDANTES). (S_{08}, Grupo 05, sexo masculino, 19 anos, 4º semestre)

> "Parece assim que tem que sentir prá poder tá... não dá prá te explicar. Cê tem que sentir, entendeu? Seria mais ou menos assim, não é? Não dá prá escrever, tem que sentir." (...) É inexplicável, sabe? É complicado escrever." (S_{52}, Grupo 06, sexo feminino, 20 anos, 6º semestre)

> "Não sei. Eu senti dificuldade de colocar no papel, como ela falou. Porque é muito fácil a gente falar que tem fé e que acredita. Difícil é explicar - é conseguir colocar essa nossa experiência no papel. Tanto que tem uma pergunta que fala a respeito. Parece que é muito grande para colocar no papel, sempre vai ficar faltando um pouquinho, porque a experiência é única, cada pessoa tem uma diferente. Deus toca de forma diferente em cada pessoa, então é difícil colocar isso no papel." (S_{34}, Grupo 11, sexo feminino, 20 anos, 6º semestre)

Por outro lado, alguns estudantes (um total de treze, sendo sete do sexo feminino e seis do sexo masculino) referiram-se a um certo enfado experimentado na tarefa de responder ao questionário, achando-o repetitivo, cansativo, longo, chato ou confuso. Os exemplos abaixo ilustram algumas variantes do modo como isso foi verbalizado.

> "(...) .. longo... meio repetitivo. Remete muito à introspeção. Fui subjetivo, me preocupei em ficar argumentando." (S_{01}, Grupo 01, sexo masculino, 19 anos, 1º semestre)

> "Achei ele cansativo, repetitivo, chato..." (S_{29}, Grupo 06, sexo feminino, 21 anos, 5º semestre)

> "Porque ele exige que a pessoa pare e pense, né. E são dez questões e... e assim... eu até achei meio... confuso, assim, um pouco, porque, por exemplo, tem item 1, aí tem a, b, c e d. E todos eles estão incluídos no 1º, né. E às vezes tem 1.1, que complementa, né. Então, cê vê tudo, cê fica ali meio confusa, ele vai fazer você parar prá pensar em todas as questões, mas... aí isso que exige, né, parar prá pensar "calma aí, é... eu vejo como?...(...) .". (S_{31}, Grupo 07, sexo feminino, 20 anos, 5º semestre)

Como no exemplo acima, um total de oito estudantes (sendo seis do sexo feminino e dois do sexo masculino) apontaram ou criticaram aspectos formais do questionário. Boa parte destas observações referia-se à apresentação de sub-itens para várias questões, outras questionavam a ambigüidade, por não haver um comando anterior explicando que se deveria ou não escolher uma ou várias alternativas. Entretanto, quando tais observações eram efetuadas, alguns estudantes do mesmo grupo argumentavam a importância disso, porque dava uma orientação sobre aspectos a serem considerados na reflexão e, ao mesmo tempo, deixava em aberto o modo como cada um iria se colocar.

Ainda sobre as observações de ordem formal, registrou-se que variaram desde aquelas que alegaram que seria melhor se o questionário tivesse apenas questões totalmente abertas, permitindo uma dissertação mais livre sobre cada tema, até aqueles que acharam que deveriam ser questões fechadas, de múltiplas escolhas, apenas para indicação das alternativas que se lhe aplicassem.

Seis estudantes (quatro do sexo feminino e dois do sexo masculino) alegaram que se o questionário se torna cansativo ou aparente confuso, em alguns momentos, é porque mobiliza

muito e admitiram uma dificuldade interna ou angústia acentuada durante o processo de reflexão para elaboração de suas respostas. Os exemplos abaixo ilustram algumas variantes do modo como isso foi verbalizado.

> "(...) ... difícil, angustiante responder, te faz refletir muito sobre, teve horas assim que eu tive que parar de fazer o questionário porque já tava me dando angústia assim... e... eu até coloquei assim que... parece que... eu acho que falar é mais fácil do que tá, tá escrevendo, sabe? Porque no momento que eu ia escrevendo, tinha um monte de coisa assim na minha cabeça e... só que eu não conseguia transpor, parece que tinha um superego me controlando assim, eu pensava, mas quando eu ia escrever, eu falava 'não, não é isso'. (FALAS SIMULTÂNEAS). (S_{14}, Grupo 06, 20 anos, 3º semestre)

> "Como as questões eram muito abertas e, assim, complexas, eu senti, assim, em alguns momentos, vontade de perguntar "você tá me entendendo?", o que, numa entrevista seria... teria essa possibilidade. Faltou o *feed-back* no questionário, que só teria numa situação de entrevista. A minha angústia, como era, assim, uma coisa muito pessoal, muito minha, eu não sei se a pessoa que vai ler vai tá realmente me entendendo, vai estar.... realmente o que eu quis dizer. (...) ." (S_{22}, Grupo 16, 19 anos, 3º semestre)

A angústia relacionada aos próprios conflitos internos, meio que entre uma dimensão afetiva e outra dimensão mais cognitiva, fica também bastante ilustrada em alguns depoimentos, como os que se seguem.

> " (...) .... às vezes pensava 'eu não acredito em tal coisa'. Daqui há pouco, já tava escrevendo que eu tava acreditando. Eu pensava: 'Gente, eu tô totalmente, né' Colocando. No começo... você começa a questionar, não sei o que.. No final, eu já era a pessoa mais religiosa do mundo. No final do questionário, eu tava assim rezando todos os dias. Senti dificuldades, porque eu comecei a refletir sobre isso tudo e acho que, no final, foi uma coisa mais sincera. No começo, foi uma coisa meio - tô na dúvida, no final, não. É isso ou não é." (S_{48}, Grupo 15, sexo feminino, 2º anos, 6º semestre)

> "Não sei. Antes eu achava que já tinha passado por uma (experiência religiosa). Agora, sim, na hora de passar pro papel, eu já acho que não. Eu acho assim que.. como eu tenho fé na Igreja Católica, eu já acho que eu fui levada, assim, pela emoção, alguma coisa. Aí, assim, eu tô na dúvida mesmo, em relação a tudo. Achei difícil, porque na hora que eu parei prá pensar, assim, eu fui ver o tanto que eu tô na dúvida mesmo. (...)"(S_{30}, Grupo 15, sexo feminino, 20 anos, 5º semestre)

> "O meu foi dúvida do começo ao final. Tudo contraditório. Quando eu ia escrevendo... eu tava até falando, quando a gente tava ali na sala... é... eita.... mas eu falei que eu acreditava nisso... mas, agora já estou acreditando naquilo... êi tá, mas... p'eraí... vai ficar, porque a fulana até falou: 'não mas eu acho que a intenção é essa... prá você quando chegar no final, você tá... " (RISOS). (S_{51}, Grupo 15, sexo feminino, 21 anos, 6º semestre)

Houveram duas pessoas, ambas do sexo feminino, que demonstraram um notável desagrado em relação à tarefa de responder o questionário, e apresentaram-se bastante desmotivadas durante a entrevista, meio que incomodadas ou dando a impressão de que estavam ali sem nenhum entusiasmo ou mais por obrigação ou pela motivação extrínseca de submeter-se ao Rorschach. Esse aspecto fica ilustrado com o depoimento a seguir.

> "Uma coisa que tava comentando lá fora com ela é que eu tô fazendo parte com a maior boa vontade, assim... muito mesmo participar da pesquisa. Mas, se eu tivesse recebido esse mesmo questionário em outra situação, assim, eu não tinha respondido." (S_{46}, Grupo 07, sexo feminino, 21 anos, 6º semestre)

Outra estudante (S_{30}, Grupo 06, sexo feminino, 21 anos, 5º semestre) demonstra-se meio que irritada durante toda a entrevista, olhando no relógio a todo momento, apresentando uma série de críticas aos aspectos formais e conteúdos do questionário, sendo às vezes até meio ríspida no modo de responder a algumas perguntas colocadas pela pesquisadora, especialmente para aquelas que procuravam sondar a dimensão de cunho mais afetivo.

Com relação à forma de responder o questionário, a maioria dos estudantes alegou ter lido as questões previamente, e refletido a respeito, para depois começar a responder. Outros alegaram ter apenas "passado os olhos" no dia em que recebeu o questionário, mais pela curiosidade em saber do que se tratava, e aguardaram um momento mais adequado para pensar no assunto e responder. Outros sentaram e começaram a responder à medida mesmo em que iam lendo as questões. Um grande número de estudantes alegaram não ter conseguido responder de uma só vez. Freqüentemente ficavam bastante mobilizados com uma ou outra questão, e necessitaram de uma parada para aprofundar as reflexões. Outras vezes, sentiam-se angustiados e precisavam parar, dar um tempo e recuperar uma certa tranqüilidade para dar prosseguimento à tarefa. Alguns levaram até três dias para concluir todas as suas respostas. Poucos alegaram ter respondido tudo logo numa única sentada.

8.1.2. As questões que mais mobilizaram

No decorrer da entrevista, com freqüência foram mencionadas, expontaneamente, por vários estudantes, questões do questionário que teriam mobilizado mais ou chamado a atenção de maneira especial, em função do tema que abordava ou do modo como fora formulada. Nos casos em que isto não foi mencionado espontaneamente, foi colocada a pergunta pela pesquisadora, assim formulada: "E houve alguma questão que marcou mais, que chamou mais a atenção...?". Desta maneira, foi possível registrar a freqüência com que cada questão do questionário foi ou não mencionada pelos estudantes, resultando na distribuição relacionada na Tabela 15. Note-se que vários estudantes mencionaram mais de uma questão e todas elas foram computadas na composição da referida tabela.

Quando os sub-itens são considerados em separados, registra-se que a questão mais freqüentemente citada e, portanto, considerada como a que mais mobilizou a todos, foi a segunda relacionada no questionário: "Ao dizer DEUS, o que você quer dizer com isso?". Um total de dezenove estudantes (sendo quatorze do sexo feminino e cinco do sexo masculino) mencionaram esta questão. Referindo-se ao modo como se viram afetados pela pergunta, apontaram a dificuldade sentida em formular uma definição mais pessoal, evitando repetir o que sempre aprenderam do que seria Deus. A maioria alegou encontrar dificuldades em definir se DEUS seria uma pessoa, um força ou uma atitude favorável do Universo em relação a si mesmo, ou, ainda, uma outra coisa. Essa dificuldade fica ilustrada, por exemplo, num pequeno trecho de um diálogo que se estabeceu, entre S_{42} e S_{17}, quando se referiam à mesma questão:

TABELA 15: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES QUANTO ÀS QUESTÕES QUE MAIS MOBILIZARAM

QUESTÕES MENCIONADAS	SEXO		TOTAL
	FEMININO	MASCULINO	
Questão 1: O que a religião significa para você, pessoalmente?	S_{23}, S_{31}, S_{32}, S_{38}	-	**04**
Questão 2: Ao dizer DEUS, o que você quer dizer com isso?	S_{18}, S_{20}, S_{22}, S_{24}, S_{26}, S_{27} S_{32}, S_{35}, S_{36}, S_{38}, S_{39}, S_{40}, S_{48}, S_{52}	S_{03}, S_{07}, S_{10}, S_{12}, S_{17}	**19**
Questão 2.1. Como você apreende a relação de DEUS com a humanidade e com você, pessoalmente?	S_{23}, S_{24}, S_{49}	-	**03**
Questão 3: Por que você acredita em DEUS?	S_{24}, S_{28}	S_{02}	**03**
Questão 3.1. Se você acredita em DEUS com base em várias razões, por favor indique cuidadosamente a ordem de sua importância.	-	S_{08}	**01**
Questão 4: Ou você não acredita em DEUS tanto quanto quer fazer uso DELE? Explique.	S_{23}, S_{24}, S_{27}, S_{33}, S_{43}	S_{01}, S_{10}, S_{13}, S_{14}	**09**
Questão 4.1. Você aceita DEUS não tanto como um Ser real existente, mas, de preferência, como um ideal pelo qual se vive?	S_{40}, S_{45}	S_{14}	**03**
Questão 4.2. Se você tivesse que se tornar inteiramente convencido de que DEUS não existe, isto faria uma grande diferença em sua vida ...? Explique	S_{21}, S_{24}, S_{25}, S_{29}, S_{30}, S_{41}, S_{45}, S_{50}, S_{X4}	S_{07}	**10**
Questão 5: DEUS é algo muito real para você, tão real como um amigo terreno, embora diferente?	S_{36}	S_{05}	**02**
Questão 5.1: Você sente que já experimentou a presença de DEUS? ... descreva... O que é tal experiência?	S_{20}, S_{30}, S_{52}	S_{10}	**04**
Questão 5.3: Se você não teve essa experiência, você aceita o testemunho de outros....?	S_{33}	-	**01**
Questão 6: Você reza? E, se for o caso, por que?	S_{30}, S_{31}, S_{32}, S_{33}, S_{52}	S_{06}, S_{14}	**07**
Questão 7: Para você, o que significa espiritualidade?	S_{18}, S_{23}, S_{24}, S_{26}, S_{32}, S_{35}, S_{36}, S_{47}, S_{48}, S_{x4}	-	**10**
Questão 7.1. Descreva uma pessoa espiritual típica.	S_{26}, S_{37}	S_{15}	**03**
Questão 8: Você acredita da imortalidade pessoal?	S_{24}, S_{34}, S_{40}, S_{49}	S_{06}, S_{08}	**06**
Questão 9: Você aceita a Bíblia como autoridade em questões religiosas?	S_{37}, S_{38}, S_{42},	S_{13}, S_{14}, S_{15}	**06**
Questão 10: Para você, o que significa uma "experiência religiosa"?	S_{24}	S_{03}	**02**

> "Você consegue até sentir, mas prá você falar, não consegue." (S_{42}, Grupo 04, sexo feminino, 20 anos, 4º semestre, religiosa)

> "Ela parece que cai assim no vazio, de repente essa palavra cai no vazio (referia-se à palavra Deus). Não tem nada que fale dela." (S_{17}, Grupo 04, sexo masculino, 19 anos, 4º semestre, não acredita em Deus)

O conjunto de perguntas relacionadas na Questão 4 do questionário, e respectivos sub-itens 4.1. e 4.2., também os mobilizaram bastante, segundo o relato verbal dos estudantes. Conforme se verifica na Tabela 15, 22 estudantes (dezesseis do sexo feminino e seis do sexo masculino), referiram-se ao conjunto destas questões, sendo que dez deles mencionaram o sub-item 4.2. Alguns sentiram-se confusos com a pergunta, alegarando encontrar dificuldades em compreender o que se perguntava. Isto ocorreu principalmente em relação à questão 4, que questionava: "Ou você não acredita em DEUS, tanto quanto quer fazer uso DELE?". Outros alegaram que era uma pergunta ameaçadora e que colocava em cheque a própria crença do indivíduo. O diálogo abaixo, na entrevista com o Grupo 01, ilustra estes aspectos.

" (...) Na verdade, foi meio confuso essa questão." (S_{10}, sexo masculino, 22 anos, 6º semestre, referindo-se à questão 4)

"Eu não diria que essa questão seria confusa. Eu diria que é um tanto quanto ameaçadora, assim. Sei lá, te... te... te... joga assim... tá te agredindo de certa maneira: 'Ah, você tá querendo dizer isso...' Pelo menos foi como eu interpretei, prá... prá se.. auto-afirmar, entendeu? E foi como eu interpretei isso. E ... se... se... é.. das perguntas enviar realmente... Essa pergunta me causou assim.. assim... essa reação, né. As outras não causaram tanto isso. E eu particularmente... eu pensei justamente isso: "Pôxa, será que... eu.. me agredindo, será? Não sei." ($S_{01,}$ sexo masculino, 19 anos, 1º semestre, colocando-se em seguida)

Com relação ao sub-item 4.2., questionando a diferença que faria se a pessoa deixasse de acreditar em Deus, muitos alegaram não conseguir se colocar nessa situação e sentiram-se muito angustiados ao tentar imaginar tal possibilidade. Um diálogo entre S_{45} e S_{07}, (Grupo 10) ilustra bem o modo como alguns estudantes se mobilizaram perante a referida questão. Após a pergunta da pesquisadora sobre qual ou quais questões teriam marcado mais, S_{45} (sexo feminino, 22 anos, 5º semestre) respira fundo e responde: "Não." (SILÊNCIO.) "Foi essa questão e essa outra aqui. É... " Procura no questionário, enquanto comenta: "Eu falei assim 'não dou conta de pensar dessa forma'." Não localiza a questão. Com ajuda, identifica-a e comenta: "Essa na minha cabeça não dá, não.. não.. não consigo ver isso, entendeu?" Refere que, apesar de que todos comentam e falam muito sobre Deus, ela mesma vê Deus na natureza, no ar, na água. Então, não dá prá perceber Deus e ter essa visão, porque prá ela é tudo: um sorriso, uma alegria, um abraço, um amor. Tudo tem Deus junto, Ele está inserido em cada coisinha. Por isso, não conseguiu. Em seguida, S_{07} (sexo masculino, 21 anos, 3º semestre) refere que, quando pensou nessa pergunta, veio-lhe a idéia de um grande vazio e se perguntou "e agora?". Sentiu como se isso fosse lhe tirar praticamente a base de tudo que acredita. O que ele faria não seria mais certo ou errado diante dele mesmo ou dos outros. Ficou pensando em várias hipóteses, mas não conseguiu ver o como agiria. A idéia que lhe veio foi de um vazio e a pergunta que se fazia era "o que fazer?", "e agora?", porque as bases do que acredita estão muito em Deus, "se tira isso, quem sou eu? É mais ou menos assim."

Também a Questão 7 - "Para você, o que significa espiritualidade", foi bastante citada - por dez estudantes, todas do sexo feminino. De um modo geral, alegaram ter gasto mais tempo com ela, sem saber o que responder. Uma estudante conta, por exemplo, que ficou meia hora olhando para aquela pergunta, sem sair uma palavra, tentando achar uma resposta:

"O que que essa minha cabeça, que ainda viveu tão pouco, pode considerar sobre isso, né?" (...) ... "Eu disse: 'Gente!.. Talvez eu tenha que ser como.... como... como o ... o ... o Buda foi, a Madre Tereza foi prá tá respondendo isso.' Eu te confesso que eu tateei muito nas minhas respostas. (...) " (S_{18}, Grupo 13, 25 anos, 1º semestre)

Outras três questões que mobilizaram um bom número de estudantes foram a Questão 6: Você reza? E, se for o caso, por que? (sete estudantes e mencionaram); a Questão 8: Você acredita da imortalidade pessoal? (mencionada por seis estudantes); e a Questão 9: Você

aceita a Bíblia como autoridade em questões religiosas? (também mencionada por seis estudantes).

A Questão 06 apresentou-se intrigante, por levantar a questão de como se dá a prática de rezar, orar ou fazer preces (para vários estudantes, estes verbos não são sinônimos), se apenas por hábito ou se pela experiência de uma verdadeira comunhão com Deus. Para aqueles que estão experimentando algum conflito em relação às suas próprias crenças religiosas, esta questão pareceu mobilizar mais ainda, como ilustra o depoimento seguinte.

> " (...) Então, assim, ultimamente eu não sei quem é Deus, mas eu rezo prá Deus. Mas, assim, não é oração decorada, de ajoelhar e tudo, mas de pensar em Deus, mesmo não sabendo a forma e nem como é que Ele é." (S_{30}, Grupo 15, sexo feminino, 20 anos, 5º semestre)

A Questão 08 suscitou muitas dúvidas internas, havendo uma dificuldade em discernir se acredita ou não na imortalidade pessoal, e, se for o caso, o que significaria isso. Vários depoimentos ilustram esta dificuldade, como o que se segue:

> "Eu acho que foi essa descoberta mesmo d'eu achar que eu tenho uma opinião formada, e de repente quando eu me deparei com a pergunta, eu não saber responder, né. (...) ... até a gente que acha que se conhece, entra em conflito... eu fui ver o lado que sei lá... que de repente existe vida após a morte. Mas, depois eu fui ver que... eu acho que eu não acredito, sabe? É um conflito que tem e que às vezes nem eu sabia que tinha. (...)"(S_{40}, individual, sexo feminino, 18 anos, 3º semestre)

Já a Questão 09 suscita questionamentos em relação ao termo "autoridade", como também um conflito entre aceitar ou não os ensinamentos de um livro que, embora portador de um ensinamento divino/sagrado, fora escrito por homens, e, ainda, foi sempre passível de diferentes interpretações. Há aqueles que, por serem católicos, se sentem um pouco "falhos" quando se descobrem não aceitando a Bíblia como autoridade para sustentação da própria fé, conforme ilustra o depoimento a seguir:

> " (....) Aí, eu fiquei assim... tipo... eu me vi um pouco... Assim um pouco falha, entendeu? É... como uma pessoa religiosa por não achar a Bíblia ou... um livro sagrado e tal, eu não tinha aquilo como uma verdade prá mim.... (...)"(S_{42}, Grupo 04, sexo feminino, 19 anos, 4º semestre)

Muitas discussões, ao longo das entrevistas e em torno das questões relacionadas no instrumento, se articularam animadamente, com freqüentes referências às histórias familiares, aos dogmas e princípios da própria religião, aos dilemas humanos de um modo mais geral. Houveram também freqüentes referências ao fato de terem discutido uma ou outra questão do questionário com algum membro da família, principalmente com a mãe, ou, ainda, com algum outro colega que participara também desta pesquisa.

8.1.3. As implicações do período de final de semestre e final de ano

Considerando-se a extensão do questionário e, ainda, o fato de estar abordando questões existenciais importantes, cujas reflexões são geralmente acompanhadas de grande mobilização afetivo-cognitiva, nesta segunda entrevista procurou-se sondar, junto aos estudantes, como foi desenvolver esta tarefa num período de final de semestre, quando se encontravam justamente concluindo os últimos trabalhos e provas nas várias disciplinas cursadas, e também, já nas proximidades do final de ano, quando são comemoradas datas importantes, como o Natal e o Ano Novo, e que em nossa cultura são geralmente acompanhadas de muitas reflexões existenciais. Alguns estudantes trouxeram espontaneamente estas implicações e, quando isto não ocorreu, perguntou-se a respeito, geralmente da seguinte forma: "E como foi estar respondendo estas questões agora, nesse período de final de semestre, com as últimas provas e trabalhos a concluir nas disciplinas?". As respostas apresentadas foram sistematizadas, conforme relacionado na Tabela 16. A maioria dos estudantes responderam que ou já haviam concluído todos os trabalhos e provas quando receberam o questionário (ao todo, quatorze estudantes), ou esperaram concluí-los primeiro para depois responder ao instrumento (dezesseis estudantes). Para aqueles que ainda não haviam concluído ou não puderam aguardar a conclusão para depois responder o questionário, registrou-se, entretanto, uma distribuição quase equivalente entre os que alegaram não ter se dedicado suficientemente bem à tarefa, pela falta de tempo para tais reflexões (dez estudantes se colocaram desta maneira), e entre aqueles que ou não sentiram dificuldades por conta disso (sete estudantes alegaram que tiraram um tempo só para se dedicar ao questionário, como o fariam em qualquer outro período do semestre) ou acharam até muito saudável dar uma parada na correria do final do semestre para refletir sobre as questões colocadas (três estudantes)

TABELA 16: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES QUANTO À MANEIRA COMO SE SENTIRAM AFETADOS PELO PERÍODO DE FINAL DE SEMESTRE

COMO AFETOU A TAREFA DE RESPONDER O QUESTIONÁRIO	**SEXO**		TOTAL
	FEMININO	MASCULINO	
Afetou na falta de tempo para refletir ou elaborar melhor as respostas.	S_{21}, S_{25}, S_{27}, S_{28}, S_{32}, S_{33}, S_{48}, S_{51}	S_{03}, S_{06}	**10**
Não atrapalhou, pois tirou um tempo só para a reflexão e elaboração das respostas.	S_{43}, S_{46}, S_{50}	S_{01}, S_{02},S_{09}, S_{10}	**07**
Respondeu só depois de concluir as atividades de final de semestre.	S_{19}, S_{20}, S_{29}, S_{31}, S_{40}, S_{41}, S_{42}, S_{45}, S_{49}	S_{04}, S_{07}, S_{08}, S_{11}, S_{13}, S_{14}, S_{15}	**16**
Já estava de férias.	S_{18}, S_{22}, S_{23}, S_{24}, S_{30}, S_{34}, S_{35}, S_{37}, S_{38}, S_{39}, S_{44}, S_{X4}	S_{05}, S_{12}	**14**
Não estava de férias, mas foi até bom dar uma parada para reflexão das questões.	S_{26}, S_{36}	S_{17}	**03**
Ainda não havia respondido o questionário.	S_{52}	-	**01**
Não compareceu à entrevista.	-	S_{16}	**01**
TOTAL	35	17	**51**

Uma estudante, embora tenha participado ativamente da segunda entrevista, não entregou o questionário na data em que esta foi realizada. Referiu ter refletido sobre as questões, mas ainda não conseguira escrever. Um trecho de sua fala, ao longo da entrevista, ilustra a dificuldade sentida:

> "A dificuldade de estar escrevendo, prá mim, aparece muito, porque eu ainda não consegui escrever, entendeu? Quando eu li, mesmo lendo, eu não tava... com o questionário... no computador, escrevendo... Mas, quando eu ia pensar prá escrever, eu tive muita dificuldade." (S_{52}, Grupo 06, sexo feminino, 20 anos, 6º semestre)

Esta estudante só veio a devolver o questionário respondido no início do semestre seguinte.

Com relação às implicações do período de final de ano, ao longo de todas as entrevistas realizadas, apenas uma estudante trouxe espontaneamente o fato de ter se sentido mais mobilizada pela proximidade do Natal. Ela relata que, em meio à tarefa de responder o questionário, assistiu a um seriado sobre Jesus Cristo na televisão e lembrou-se muito das atividades que anteriormente desenvolvia na Igreja. Esclarece que o fato de ter assistido ao seriado deixou-a muito mais envolvida com aspectos ligados ao Cristianismo, mobilizando questões mais antigas, que desde criança foram presentes em sua formação.

Mesmo não tendo sido espontaneamente trazida pelos demais estudantes, as possíveis implicações da proximidade do Natal e do Ano Novo foram exploradas na entrevista, e geralmente introduzida com a seguinte pergunta: "E como foi estar refletindo sobre estas questões neste período do ano, vésperas das festividades típicas, Natal, Ano Novo...?" Apenas duas estudantes, além da já citada anteriormente, admitiram ter pensado nisso ou se sentido um pouco afetadas pelo "clima natalino", que já se aproximava, levando a uma maior introspecção e a alguma revisão de valores. Todos os demais estudantes alegaram não ter tido influência alguma, seja porque sequer relacionaram uma coisa com a outra, seja porque ainda não teriam entrado no "clima natalino". A maioria se surpreendeu com a pergunta. Alguns ficaram meio que admirados e surpresos consigo mesmos por não terem pensado nisso ao responder o questionário. Outros reagiram com uma outra pergunta, por exemplo, querendo esclarecer se fora de propósito aplicar o questionário justamente naquele período. Houve também quem achou até muito bom não ter relacionado absolutamente nada com o Natal enquanto respondia ou refletia sobre aquelas questões. Mas, houve também quem ficou com pesar por não ter estabelecido esta relação. E houve, ainda, quem alegou que iria fazer diferença daquele momento em diante.

O tema do Natal despertou, em boa parte dos grupos, uma série de discussões concernentes às tradicionais decorações na cidade e nas residências, às tradicionais reuniões de famílias, às iniciativas de ajuda aos mais necessitados, dentre outros. Houve quem valorizasse mais as festividades e iniciativas típicas do período, bem como todos os ideais que se

articulam em torno do "espírito natalino". Entretanto, houveram também aqueles que se mostraram bastante críticos ou até extremamente pessimistas, denunciando as tendências consumistas ou mesmo hipócritas que predominariam na sociedade e em boa parte das famílias, alimentadas em torno da idéia de se comemorar uma data especial.

8.2. AS RESPOSTAS AO QUESTIONÁRIO PRATT ADAPTADO

Um total de 52 questionários respondidos retornaram à pesquisadora, sendo dezessete de estudantes do sexo masculino e 35 do sexo feminino[62]. Alguns estudantes foram bastante sintéticos em suas respostas (o que, na entrevista de devolução, em geral, chamaram de "ser objetivos"), enquanto outros foram extremamente analíticos. A extensão do conjunto de respostas variou entre 0,5 a 6,0 páginas (digitadas em papel A4, letra *arial*, tamanho 12, espaço simples), com média de 2 páginas e mediana de 1 página e meia.

TABELA17 - DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES SEGUNDO AS QUESTÕES NÃO RESPONDIDAS

QUESTÕES	SEXO		TOTAL
	FEMININO	MASCULINO	
1.1. Se a religião tem vários elementos, qual é, para você o mais importante?	-	S_{07}	01
3.1. Se você acredita em DEUS com base em várias razões, por favor indique cuidadosamente a ordem de sua importância.	S_{19}; S_{21}; S_{34}	S_{10}; S_{12}	05
4. Ou você não *acredita* em DEUS tanto quanto quer fazer *uso* DELE? Explique.	S_{20}; S_{23}; S_{26}; S_{28}; S_{31}; S_{32}; S_{34}; S_{38}; S_{39}; S_{43}; S_{44}; S_{46}; S_{49}; S_{50}; S_{52}	S_{04}; S_{05}; S_{08}; S_{09}; S_{11}; S_{12}; S_{15}; S_{16}	23
4.1. Você aceita DEUS não tanto quanto um Ser real existente, mas, de preferência, como um ideal pelo Qual se vive?	S_{23}; S_{28}; S_{31}; S_{34}; S_{46}	S_{05}	06
4.2. Se você tivesse que se tornar inteiramente convencido de que DEUS não existe, isto faria uma grande diferença em sua vida - seja em relação à felicidade, à moralidade, ou a outros aspectos? Explique.	S_{28}; S_{44}	S_{05}	03
5. Deus é algo muito real para você, tão real como um amigo terreno, embora diferente?	S_{28}	-	01
5.1. Você sente que já experimentou a presença de DEUS? Se for o caso, por favor descreva o que você quer dizer com "experienciar SUA presença". O que é tal experiência?	S_{44}; S_{46}	S_{16}	03
5.2. Quão vaga e quão distinta ela é? De que modo ela o afeta mental e fisicamente?	S_{20}; S_{25}; S_{26}; S_{27}; S_{28}; S_{46}	S_{16}	07
5.3. Se você não teve essa experiência, você aceita o testemunho de outros que reivindicam ter sentido a presença de DEUS diretamente? Por favor, responda a essa questão com o maior cuidado e com o máximo possível de detalhes.	-	S_{16}	01
7. Para você, o que significa "espiritualidade"?	S_{28}; S_{46}	-	02
7.1. Descreve uma pessoa espiritual típica.	S_{28}; S_{46}	-	02
10. Para você, o que significa uma "experiência religiosa"?	S_{20}	-	01

[62] Destes 52 questionários, 50 na modalidade para crentes (Modalidade 1) e apenas dois na modalidade para não crentes (Modalidade 2).

A maioria respondeu a todas as questões e sub-itens elencados no questionário, enquanto outros deixaram alguma(s) questão(ões) em branco, sem respondê-la(s), conforme relacionado na Tabela 17, na página anterior, referente aos 50 questionários da modalidade 1. Verifica-se que quase metade (um total de 23 estudantes, sendo quinze do sexo feminino e oito do sexo masculino), deixaram de responder a Questão 4 - "Ou você não acredita em Deus tanto quanto quer fazer uso dele". Como se viu antes, esta também foi uma das questões mais freqüentemente mencionadas na segunda entrevista, compreendida, portanto, como uma questão bastante mobilizadora. Além disso, fazendo-se uma leitura do modo como cada um a respondeu, registra-se uma grande variedade de maneiras como foi entendida a questão, mobilizando em cada um, a partir de sua própria característica, experiências bastantes singulares e, em alguns casos, angustiantes. Assim, houveram desde aqueles que tomaram-na quase como que uma agressão, passando por aqueles que apenas acharam que a questão não se aplicava-lhes, até aqueles que alegaram ser paradoxal a proporcionalidade referida na pergunta ou aqueles que acreditam mais em Deus do que O utilizam ou vice-versa. Alguns exemplos de respostas à referida questão ilustram tal ambigüidade:

"Se bem entendi a afirmação, eu , infelizmente, concordo com ela. Só nos momentos em que precisamos é que nos lembramos Dele." ($S_{06,}$ sexo masculino).

"Acredito em Deus e o tenho , como "mãe" (compreensão de mãe idealizada), como um grande amigo e não como alguém à minha disposição para me servir e fazer meus gostos e realizar meus desejos. Deus não é o gênio que me chamará de amo e me oferecerá dedicação eterna. Deus me ama e por me amar coloca-se ao meu lado e eu me coloco ao dele pelo mesmo motivo, porque o amo, nele fui completo e desejo um dia retornar a este estado de completude, de unidade e diversidade perfeitos. Deus não é ferramenta, não é utensílio. Eu acredito em Deus pelo que ele representa para mim afetivamente e em relação a minha realização, que acredito depender também dele. Meus planos terão sucessos se Deus os abençoa." ($S_{10,}$ sexo masculino).

"Eu acredito Nele, mas acho que minha fé é muito fraca. Quanto à fazer uso Dele, sempre que eu peço algo, eu acredito que Ele irá me atender. O problema é que esta fé nem sempre é forte." ($S_{14,}$ sexo masculino).

"Acredito. Mesmo se não acreditasse, como faria uso de algo que eu acredito? Seria muita hipocrisia e deboche." ($S_{19,}$ sexo feminino).

"Não se aplica." ($S_{20,}$ sexo feminino).

"Não entendi muito bem a pergunta. Eu acredito em Deus e acho que isso é o suficiente para fazer uso DELE, não acho que a minha fé deve ser medida proporcionalmente à intensidade de meu uso DELE." ($S_{24,}$ sexo feminino).

"É uma contradição, que o quanto você não acredita, é também a quantidade que você quer usá-lo." ($S_{27,}$ sexo feminino).

"Não entendi o que quer nesta pergunta! Acredito em uma força maior, e faço uso dela para coisas que pretendo que ocorram na minha vida." ($S_{33,}$ sexo feminino).

"Atualmente me encontro num estágio em que não espero apenas pelas providências Divinas. Tento alcançar meus objetivos por meio de muito esforço. E acredito que minha fé em Deus, mesmo sendo pouca, me dá coragem e força para conseguir o que desejo." ($S_{35,}$ sexo feminino).

"Na verdade, eu acho que quase todos os seres humanos USAM Deus na hora das dificuldades e isso é errado." ($S_{36,}$ sexo feminino).

"Eu acredito demais em Deus; vejo nele um refúgio e suporte para todos os meus problemas; minha fé Nele é inabalável. E é justamente por isso, por confiar muito nele que usufruo de tudo o que Ele pode me oferecer. (...)"($S_{42,}$ sexo feminino).

"Talvez não seja uma questão de acreditar ou não e nem de fazer uso Dele, mas de não estar consciente da minha própria crença. Esta é a única explicação plausível para nas horas de dificuldade estar pensando que Deus possa resolver, acalmar ou diminuir qualquer que seja o sofrimento." ($S_{48,}$ sexo feminino).

Quanto aos dois sujeitos que receberam o questionário da Modalidade 2, ambos responderam a todas as questões, fornecendo as seguintes respostas para a Questão 4, assim formulada: "Você não acredita em DEUS, mas faz uso DELE em algum momento de sua vida em seu próprio benefício? Descreva."

"Nunca. Seria como mentir, como se uma pessoa quisesse transparecer algo que não é. Falta de caráter e princípios de qualquer pessoa. Acabaria me tornando em uma pessoa incerta." ($S_{02,}$ sexo masculino).

"Quando quero retirar a culpa de mim e (fazer) com que as pessoas me aceite." ($S_{17,}$ sexo masculino).

A dificuldade de colocar a experiência em palavras é freqüentemente registrada em várias observações dos sujeitos ao longo de suas respostas ao questionário, como também a própria dificuldade em refletir sobre uma experiência que é vivida mas pouco pensada. A indeterminação da experiência fundamental em causa também é outro fator que se registra de vários modos: na própria incerteza expressa de maneira explícita por muitos estudantes; nas contradições apresentadas entre as respostas de questões diferentes, mas complementares; na ambigüidade de várias expressões ou frases construídas nas respostas; dentre outros.

Em que pesem todos estes fatores e, ainda, a singularidade da experiência de cada sujeito, em relação às suas próprias crenças ou não crenças religiosas, um exercício de análise ao conjunto de respostas fornecidas a cada uma das questões do questionário, resultou na organização de algumas tabelas, com categorias abertas, agrupando algumas experiências semelhantes, e tomando-se como parâmetro as próprias alternativas propostas pelo instrumento (Questões 1 a 3), mas principalmente, os conteúdos subjetivos tais como relatados pelos estudantes.

8.2.1. Os significados pessoais da religião

Na primeira Questão apresentada no instrumento - "O que a religião significa para você pessoalmente?", são relacionadas as seguintes alternativas: a) Uma crença de que algo existe; b) Uma experiência emocional; c) Uma atitude geral da vontade favorável a Deus ou favorável à retidão?; d) Ou qualquer outra coisa. Em cada caso, pede-se para que se descreva como seria a crença, a experiência emocional, a atitude geral, ou a outra coisa relacionada.

Um exercício de análise das respostas a esta questão resultou na Tabela 18, relacionando os vários significados pessoais atribuídos à religião. Para estruturação desta tabela, considerou-se as respostas oferecidas pelo total de estudantes (52) que responderam aos questionários de ambas as modalidades (1 e 2), já que a questão é a mesma para ambas as versões. Conforme se verifica, vários estudantes apresentaram mais de uma alternativa - alguns chegaram a considerar todas elas - para expressarem o que entendem como religião. A grande maioria - um total de 42 - entendem a religião como significando uma crença de que algo existe, sendo que este algo é geralmente definido com um Ser ou um Força Superior. Um grande número - um total de 21 - considera também a religião como significando uma experiência emocional, qualificando a dimensão do sentir em suas descrições. Apenas sete entendem a religião como sendo uma atitude geral da vontade favorável à DEUS ou à retidão. Ainda assim, como pode se verificar na relação dos sujeitos que consideraram este significado, todos eles entendem que o que sustenta esta vontade é justamente a crença referida anteriormente.

TABELA 18: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES QUANTO AOS SIGNIFICADOS PESSOAIS DA RELIGIÃO

SIGNIFICADOS	SEXO		TOTAL
	FEMININO	MASCULINO	
Uma crença de que algo existe.	S_{19}; S_{20}; S_{21}; S_{22}; S_{23}; S_{24}; S_{25}; S_{26}; S_{27}; S_{28}; S_{29}; S_{30}; S_{31}; S_{32}; S_{33}; S_{34}; S_{35}; S_{36}; S_{37}; S_{38}; S_{39}; S_{40}; S_{41}; S_{42}; S_{43}; S_{44}; S_{45}; S_{46}; S_{47}; S_{48}; S_{49}; S_{52}	S_{01}; S_{02}; S_{04}; S_{05}; S_{09}; S_{10}; S_{11}; S_{12}; S_{15}; S_{16}	42
Uma experiência emocional.	S_{18}; S_{21}; S_{22}; S_{34}; S_{36}; S_{37}; S_{39}; S_{40}; S_{41}; S_{42}; S_{45}; S_{46};S_{48}; S_{49}; S_{52}	S_{01}; S_{07}; S_{08}; S_{10}; S_{12}; S_{16}	21
Uma atitude geral da vontade favorável à DEUS ou à retidão.	S_{19}; S_{21}; S_{40}; S_{45}; S_{52}	S_{10}; S_{12}	07
Outra coisa.	S_{18}; S_{19}; S_{21}; S_{23}; S_{24}; S_{26}; S_{27}; S_{29}; S_{31}; S_{39}; S_{40}; S_{41}; S_{43}; S_{44}; S_{45}; S_{48}; S_{50};S_{51}	S_{01}; S_{03}; S_{06}; S_{07}; S_{08}; S_{10}; S_{12}; S_{13}; S_{14}; S_{15}; S_{16}; S_{17}	30

Por outro lado, é interessante constatar que mais da metade dos sujeitos também procuram expressar o significado da religião como sendo uma outra coisa, geralmente até incluindo um ou mais dos significados relacionados anteriormente. Esta outra coisa foi considerada de várias maneiras, quais sejam: filosofia de vida (S_{01}; S_{14}; S_{41}; S_{50}); suporte, base ou fonte de apoio (S_{21}; S_{26}; S_{31}; S_{40}; S_{51}); re-ligação com Deus ou ao Transcendente (S_{03}; S_{10}; S_{12}); princípios, direcionamento ou normas de conduta (S_{13}; S_{15}; S_{23}; S_{24}; S_{40}); algo, força ou mecanismo, que fortalece a alma ou dá sentido à vida (S_{06}; S_{21}; S_{27}); jogo de vaidades, comércio, instrumentos de dominação ou controle social (S_{01}; S_{07}; S_{08}; S_{18}); opção, estilo de vida ou refúgio (S_{29}; S_{43}; S_{50}), dentre outras[63].

[63] No caso de uma nova adaptação do Questionário Pratt, este aspecto pode ser considerado para complementar os sub-itens da referida questão.

Houve quem usasse até cinco páginas para responder a esta primeira questão, como S_{01}, sexo masculino, 19 anos, 1º semestre. E houve também quem apenas assinalasse uma das alternativas apresentadas no questionário, como S_{04}, sexo masculino, 19 anos, 2º semestre.

8.2.2. A utilização da palavra DEUS

A segunda pergunta do questionário - "Ao dizer DEUS, o que quer dizer com isso?" (Modalidade 1) ou "Você utiliza a palavra Deus? Se utiliza, ao dizer DEUS, o que você quer dizer com isso?" (Modalidade 2), também oferece alternativas diversas, conforme relacionados na Tabela 19, que apresenta a distribuição dos sujeitos de acordo com as repostas apresentadas.

TABELA 19: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES SEGUNDO O SENTIDO ATRIBUÍDO À UTILIZAÇÃO DA PALAVRA DEUS

O QUE QUER DIZER	SEXO		TOTAL
	FEMININO	MASCULIJNO	
PESSOA	S_{18}; S_{21}; S_{24}; S_{27}; S_{28}; S_{34}; S_{35}; S_{36}; S_{37}; S_{41}; S_{46}; S_{49}; S_{55}	S_{04}; S_{07}; S_{10}; S_{12}; S_{15}; S_{16}; S_{17}	19
FORÇA	S_{19}; S_{20}; S_{21}; S_{23}; S_{24}; S_{25}; S_{26}; S_{29}; S_{30}; S_{32}; S_{33}; S_{37}; S_{38}; S_{39}; S_{42}; S_{44}; S_{47}; S_{48}; S_{50}; S_{51}; S_{52}	S_{01}; S_{04}; S_{08}; S_{09}; S_{10}; S_{11}; S_{13}; S_{14}; S_{16}; S_{17}	32
ATITUDE FAVORÁVEL DO UNIVERSO	S_{19}; S_{21}; S_{31}; S_{40}	S_{06}; S_{10}	06
FANTASIA, MISTIFICAÇÃO	-	S_{13}; S_{17}	02
IDEOLOGIA	-	S_{13}; S_{17}	02
OUTRA COISA	S_{18}; S_{19}; S_{22}; S_{25}; S_{26}; S_{29}; S_{30}; S_{36}; S_{40}; S_{42}; S_{43}; S_{45}; S_{47}; S_{48}; S_{50}; S_{51}; S_{52}	S_{01}; S_{03}; S_{14}; S_{17}	21
POSIÇÃO INCERTA	S_{18}; S_{51}	S_{01}; S_{06}; S_{13}; S_{14}; S_{16}	07
NÃO UTILIZA A PALAVRA	-	S_{02}	01

Também aqui, muitos estudantes afirmaram utilizar a palavra para referir-se a mais de um significado relacionado, sendo que muitos, insatisfeitos com as alternativas oferecidas, seja pela sua incompletude, seja pela sua não correspondência ao que querem dizer quando o empregam, apresentaram outros significados para o termo. Esta foi uma das questões onde se registrou, com maior freqüência, a dificuldade de se expressar o vivido, concebendo-o como indescritível, conforme ilustrado a seguir.

> "Deus não é APENAS uma força!! É a força propulsora da nossa vida. É o ar que respiramos, a comida que comemos, o sono que dormimos, ou melhor, Deus é tão magnífico que não há palavras para descrevê-lo. Esta é a força que nos ampara nos momentos de tristeza, que nos motiva quando precisamos." (S_{32}, sexo feminino).

> "Sinceramente eu encontro alguns empecilhos ao tentar descrever Deus. Para mim atribuir adjetivos a ele é inviável, ele é muito além do que se possa descrever, mas já que temos que descrevê-lo, eu penso que ele é simplesmente a soma de tudo o que é bom, ou seja, o bem provém de Deus, assim como o amor, a paz, a união, a solidariedade. Se eu continuasse tentando descrevê-lo provavelmente acabariam as palavras e eu não conseguiria falar ao seu respeito em toda sua magnitude." (S_{40}, sexo feminino).

Dentre aqueles que concebem Deus como sendo uma pessoa, houve quem o relacionasse a uma pessoa divina ou a um espírito de luz (S_{27} e $S_{35,}$ sexo feminino); a um pai ou criador ($S_{41,}$ sexo feminino, e $S_{16,}$ sexo masculino); à tríade Pai, Filho e Espírito Santo ($S_{49,}$ sexo feminino, e $S_{07,}$ sexo masculino); a um Ser Superior, Senhor do Universo ou Consciência Universal (S_{28} e S_{34}, sexo feminino, e $S_{04,}$ sexo masculino). Enfim, houve, quase sempre, a ressalva de que não se tratava de uma pessoa comum, mas de uma pessoa com poderes especiais, divina ou superior às pessoas humanas em geral. Apenas um sujeito (e que recebeu o questionário na modalidade 2, por ter afirmado não acreditar em Deus, quando da primeira entrevista) relacionou o uso da palavra DEUS para se referir ao próprio ser humano, conforme resposta descrita a seguir:

"Deus é uma pessoa, no entanto é o próprio homem fora de si." (S_{17}, sexo masculino).

A grande maioria dos sujeitos - num total de 32 - referem utilizar a palavra Deus para referir-se a uma força, mas fazem questão de qualificar esta força, seja como sendo uma força suprema, superior ou mais forte, seja como uma força cósmica, dentre outras maneiras de caracterizá-la como sendo de natureza especial. Houve apenas uma estudante que a qualificou como uma força que ela encontra dentro de si mesma (S_{35}, sexo feminino). E, mais uma vez, o mesmo estudante referido anteriormente (S_{17}) e que entende ser Deus como o próprio homem fora de si, também compreende o termo como sendo utilizado para referir-se à "força que pode manter a identidade, mesmo depois da pessoa morta".

Apenas seis estudantes afirmaram utilizar a palavra Deus para referir-se a uma atitude do universo favorável a si mesmo, mas em geral, também entendem que não seria favorável apenas a si mesmo, mas a toda a humanidade. Há também quem qualifique esta atitude como uma "atitude cósmica", como é o caso de S_{06}, sexo masculino, conforme se viu em depoimento relacionado anteriormente.

Um total de 21 estudantes referem utilizar a palavra Deus para significar outra coisa, que não as relacionadas ou para além delas. Para se referir a esta outra coisa, um dos termos mais utilizados foi "energia", geralmente qualificada como cósmica, pura, harmoniosa, vital ou infinita (S_{45}, S_{48}, S_{62}, S_{18}, S_{22}, S_{01}). Houve ainda quem, em não concordando em definir Deus como pessoa, usou a expressão trindade santíssima (S_{06}, sexo masculino), ou ainda, espírito eterno (S_{03}, sexo masculino). Outras expressões também utilizadas foram Ser Supremo, Perfeito ou Especial (S_{43} e $S_{26,}$ sexo feminino), ou, ainda: guia e vida ($S_{30,}$ sexo feminino); ajuda (S_{36}, sexo feminino); criação do inconsciente coletivo (S_{29}, sexo feminino).

Um total de seis estudantes referem, nesta questão ou respectivos sub-itens seguintes, sentirem-se incertos ou inseguros em relação ao assunto, considerando conflituoso ou ambíguo o próprio entendimento do significado de Deus e de suas respectivas relações com a humanidade e consigo mesmo. Isto fica bem exemplificado no depoimento a seguir:

"Deus é uma força, uma energia positiva. Deus é a Trindade Santíssima - Pai, Filho e Espírito Santo - que preza pela paz, felicidade, comunhão, enfim, preza pelo bem." Mas, no sub-item 2.2. da mesma questão, alega que: "Novamente eu me encontro cheio de conflitos !!!. Recentemente ao ler Freud em – O Mal-Estar da Civilização – as minhas certezas se tornaram incertas. Nesta obra, Freud descreve a formação de um sentimento oceânico, que para ele, é a eterna busca ao estado de Nirvana – o prazer absoluto, da segurança que foi perdida, ou seja, no Édipo quando a criança sente a ausencia do pai, ela se sente insegura, com medo, desnorteada, daí ela "aprende" – durante sua inserção na cultura - que existe um pai maior que está nos céus sempre a amando e protegendo. Parece que a religião se apropria deste sentimento para afirmar que só conseguiremos a felicidade , paz, segurança, por intermédio desta relação de amor entre o transcendente e o homem." (S_{14}, sexo masculino)

8.2.3. Os motivos para acreditar em DEUS

A terceira questão do questionário - "Porque você acredita em Deus?" (Modalidade 1), apresenta também várias alternativas, quais sejam: a) Com base em algum argumento; b) Porque já experimentou SUA presença; c) Com base na autoridade, tal como a Bíblia (ou outro texto religioso) ou alguma pessoa profética; d) Com base em princípios éticos; e e) Com base em algum outro motivo. Para cada alternativa, solicita-se a descrição de como o sujeito compreende, para si mesmo, a(s) alternativa(s) escolhida(s).

Uma análise das respostas emitidas a esta questão (Modalidades 1 e 2) resultou na organização da Tabela 20. A maioria dos estudantes apresentaram mais de um motivo para acreditar em Deus, conforme se pode registrar na relação dos sujeitos da referida tabela.

Um total de 30, sendo 22 do sexo feminino e oito do sexo masculino - referiram acreditar em Deus por já terem experimentado Sua presença. Entretanto, o modo como se dá essa experiência, ou o modo como é relatada é bastante singular para cada um. Com freqüência, foram mencionadas situações difíceis na vida, toleradas ou superadas graças à referida experiência, como ilustrado nas respostas elencadas a seguir:

TABELA 20: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES QUANTO AOS MOTIVOS PARA ACREDITAR EM DEUS

POR QUE ACREDITA EM DEUS	SEXO		TOTAL
	FEMININO	MASCULINO	
Com base em argumento(s)	S_{19}; S_{22}; S_{26}; S_{27}; S_{32}; S_{33}; S_{34}; S_{35}; S_{40}; S_{48}; S_{50}; S_{52}	S_{04}; S_{08}; S_{10}; S_{15}	15
Porque já experimentou SUA presença.	S_{20}; S_{21}; S_{25}; S_{27}; S_{28}; S_{30}; S_{31}; S_{33}; S_{34}; S_{36}; S_{37}; S_{39} S_{40}; S_{41}; S_{42}; S_{43}; S_{45}; S_{46}; S_{47}; S_{48}; S_{49}; S_{52}	S_{03}; S_{05}; S_{06}; S_{08}; S_{10}; S_{11}; S_{12}; S_{15}	30
Com base em autoridade(s).	S_{21}; S_{25}; S_{26}; S_{41}; S_{43}; S_{47}; S_{48}; S_{51}; S_{52}	S_{03}; S_{04}; S_{05}; S_{06}; S_{07}; S_{10}; S_{12}; S_{14}; S_{15}; S_{16}	19
Com base em princípio(s) ético(s).	S_{44}; S_{50}	-	02
Outro(s) motivo(s).	S_{18}; S_{21}; S_{23}; S_{24}; S_{26}; S_{32}; S_{38}; S_{39}; S_{42}; S_{50}	S_{09}	11
Não sabe o(s) motivo(s).	S_{18}; S_{24}; S_{29}; S_{33}; S_{52}	S_{13}	06
Não tem motivos para acreditar.	-	S_{01}	01
Não sabe se acredita em Deus.	S_{18}; S_{51}	-	02
Não acredita em DEUS.	-	S_{02}; S_{13}; S_{17}	03
Não acredita nem duvida ou nem nega.	-	S_{01}; S_{16}	02
É ateu.	-	S_{02}	01

"É até um pouco difícil falar sobre isto, pois é um assunto bastante delicado, mas quando digo que já experimentei Sua presença, foi num momento muito difícil e triste da minha vida, foi quando perdi um ente querido de uma maneira estúpida e que até hoje não consigo aceitar, tive que encontrar forças para superar isso, e foi em Deus que encontrei essa força, pois nestas horas, só mesmo se apegando a Ele. Foi, então, através Dele que consegui "superar" essa perda que tanta dor me causou." ($S_{20,}$ sexo feminino).

"Sim. Através de uma violência que eu sofri e foi com Deus que eu consegui "viver" de novo e enfrentar o mundo". (S_{21}, sexo feminino).

Outras vezes, a experiência é relatada como algo que permitiu uma mudança na vida da pessoa, em seu modo de ser, como fica ilustrado na resposta de S_{05}, sexo masculino:

"Sim, experimentei. Eu Era uma pessoa muito triste com tendência a depressão. Tímido, inseguro e com baixa auto estima. Quanto tomei uma decisão de deixar Deus entrar em minha vida, Ele me encheu de alegria. Uma alegria que eu não conseguia explicar de onde vinha. Começou a tratar o meu caráter de uma forma pessoal. Eu via que era Ele. Como muitas outras experiências na Sua presença, sentindo o seu tocar e o seu agir como também o seu amor nos momentos de adoração, de leitura da palavras, de oração, nos relacionamentos ou mesmo andando por aí."

Para outros, a experiência de Deus é sentida a todo momento, nas grandes e pequenas coisas do cotidiano:

"Experimento a presença d'Ele em todos os dias, em todas as horas, em todos os segundos. Não acreditar em DEUS, seria negar a própria existência. Acredito em DEUS porque sinto Sua presença no ar que respiro, nos sorrisos que vejo (porque posso ver), nas relações com amigos, na família maravilhosa que tenho, no corpo perfeito que Ele me deu, enfim, experimento Sua presença a todo momento, em todas a Suas manifestações." ($S_{11,}$ sexo masculino)

"Acho que esta experiência não se resume a um fato isolado, a uma vez em especial. Sentir a presença de Deus para mim é crer que Ele existe, assim Ele está presente à todo momento e não só quando algo que eu considere bom ou até mesmo miraculoso aconteça. A presença de Deus independe de qualquer coisa, agora, sentir Sua presença só depende do íntimo de qualquer um." (S_{19}, sexo feminino)

E há ainda aqueles que atribuem a Deus acontecimentos que consideraram verdadeiros milagres, como ilustra o depoimento de S_{49}, sexo feminino, ao relatar várias situações fundamentais em sua vida, desde seu próprio nascimento (fora dada clinicamente morta pelos médicos quando nasceu, mas seus pais oraram com fé, e foi como que "ressuscitada") e o de seu filho (que também sofreu um grave queda quando ainda bebê, bateu com a cabeça, mas ela orou com fé e ele não teve seqüelas). Acredita, portanto, ter presenciado "milagres suficientes" em sua vida para crer que Deus existe e que lhe ajuda.

Quinze estudantes - sendo onze do sexo feminino e quatro do sexo masculino - referem acreditar em Deus com base em argumentos, sendo estes, as mais das vezes, sustentados sobre a necessidade de uma explicação para a criação e respectiva perfeição do universo e da natureza, como no exemplo a seguir.

"O universo, a vida em si mesma é muito maravilhosa, e na minha cancepção o fato dela, e mesmo nós existirmos, é tão maravilhoso que seria impossível que tal fosse criado por uma simples espontaneidade de prótons e elétrons." (S_{04}, sexo masculino)

Dezenove estudantes - sendo dez do sexo feminino e nove do sexo masculino referem acreditar em Deus com base na autoridade: para a maioria, da Bíblia (S_{03}, S_{04}, S_{07}, S_{12}, S_{14}, S_{15}, S_{21}, S_{41}, S_{43}, S_{52}) ou da família (S_{14}; S_{15}, S_{25}; S_{26}, S_{47}; S_{48}, S_{51}); para outros, da própria sociedade ou da cultura (S_{06}; S_{16}).

Quanto aos que se referiram acreditar em Deus por outros motivos - ao todo, onze estudantes, houveram referências ao misterioso (S_{18}), à necessidade pessoal (S_{23}), a uma tendência inata do ser humano (S_{23}), dentre outros fatores diversos, mas que estariam para além dos argumentos e demais alternativas anteriores.

Os dois estudantes que receberam o questionário na modalidade 2, assim apresentaram os seus motivos para não acreditarem em Deus:

"O meu motivo para não acreditar em Deus, é principalmente por ser uma pessoa muito cética e precisar de evidências e razões para acreditar em algo. Isso às vezes me acarreta alguns problemas e complicações em minha vida pessoal, como por exemplo sentir que mais da metade da população mundial sofre de uma espécie de "ilusão coletiva" a respeito da crença religiosa e que se elas acreditassem mais um pouco em si mesmas, não esperando "cair nada do céu" talvez elas possuíssem mais um pouco garra e força de vontade." (S_{02}, sexo masculino).

(3 a.) Com base em algum argumento? Se for, qual?
"Porque sempre comparo Deus com o dinheiro, porém o homem cria o dinheiro e não tem controle sobre o mesmo, ou seja a criatura que vira criado.
Ou (3 b.) Porque você nunca experimentou SUA presença?
"Porque ele não existe."
Ou (3 c.) Com base em alguma espécie de autoridade, tal como a Ciência, por exemplo? Descreva como é esta autoridade.
"Simplesmente porque as explicações das ciências são explicações observadas e que não envolve qualquer relação com a divinidade." (S_{17}, sexo masculino).

8.2.4. As concepções acerca da existência de DEUS

O sub-item 4.1. da quarta questão do questionário, questiona a aceitação de Deus como um Ser real existente ou como um ideal pelo qual se vive (Modalidade 1). Note-se que, conforme relacionado anteriormente, na Tabela 17, seis estudantes deixaram de responder esta pergunta. Entretanto, a quinta questão do questionário retoma a questão da existência de Deus como algo muito real, perguntando se seria tão real quanto um amigo terreno, embora diferente. Portanto, para aqueles que deixaram de responder a questão 4.1., considerou-se a resposta dada a esta quinta questão para efeitos de distribuição dos sujeitos na Tabela 21.

Para 23 estudantes - dezoito do sexo feminino e cinco do sexo masculino, Deus é concebido como sendo um Ser real existente, e para outros nove - sendo sete do sexo

feminino e três do sexo masculino, Deus é concebido tanto como um Ser real quanto como um ideal pelo qual se vive. Alguns exemplos:

> "Acredito em Deus como um Ser real existente, o ideal de vida vem como conseqüência." (S_{03}, sexo masculino).
>
> "Não, seria um ser real e para quem nós vivemos e que é nosso ideal e modelo de vida." (S_{09}, sexo masculino).
>
> "Sem dúvida, DEUS é um ideal pelo qual se vive, mas Sua existência é inquestionável." (S_{11}, sexo masculino).
>
> "Seja ele como for é um ser que existe, e eu procuro fazer o que mais me aproxima Dele, isso faz com que Ele seja meu ideal." (S_{39}, sexo feminino).

TABELA 21: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES QUANTO À CONCEPÇÃO DE DEUS COMO REAL OU COMO IDEAL

CONCEPÇÃO PESSOAL	SEXO		TOTAL
	FEMININO	MASCULINO	
Concebe Deus como real.	S_{21}; S_{22}; S_{24}; S_{25}; S_{26}; S_{31}; S_{34}; S_{35}; S_{36}; S_{37}; S_{41}; S_{42}; S_{43}; S_{45}; S_{46}; S_{47}; S_{49}; S_{50}	S_{05}; S_{07}; S_{12}; S_{14}; S_{15}	23
Concebe Deus como um ideal.	S_{20}; S_{27}; S_{30}; S_{32}; S_{38}; S_{40}; S_{51}	S_{04}; S_{13}; S_{16}	10
Concebe Deus como real e como ideal.	S_{19}; S_{39}; S_{52}	S_{03}; S_{06}; S_{08}; S_{09}; S_{10}; S_{11}	09
Nem um nem outro.	-	S_{01}; S_{17}	02
Não sabe.	S_{18}	-	01
Apresenta outra concepção.	S_{23}; S_{29}; S_{44}; S_{48}	-	04
Seria um ideal para os outros, mas não para si mesmo.		S_{02}	01
Não respondeu ou não deixou claro.	S_{32}; S_{33}; S_{46}	-	03

Por outro lado, curiosamente, todos os dez estudantes que, em resposta à Questão 4.1., admitiram conceber Deus como um ideal, ao invés de como um Ser real existente, ao responderem a Questão 5, admitiram conceber Deus como algo muito real para si mesmo. Assim, por exemplo, S_{20}, sexo feminino, declara em resposta à questão 4.1.: "Aceito Deus como um ideal pelo qual se vive.", e posteriormente, em resposta à questão 5, afirma: "É algo real, mas não como um amigo terreno". Também S_{40}, sexo feminino, assim responde à questão 4.1.:

> "Eu não vejo Deus como um ser real existente, pois ele é muito mais sublime, e tenho ele sim, como um ideal de vida, no sentido de pensar as minhas ações de acordo com o que eu penso que agradaria a ele."

E, na resposta à Questão 5, declara ser Deus "muito real" para ela: " ... está sempre presente em minha vida, é sem dúvida alguma meu amigo confidente."

Essa ambigüidade reflete a complexidade da experiência de crer em Deus, como também a dificuldade de expressar o vivido em palavras, conforme explicitamente declarado por vários

estudantes, seja na entrevista, seja nas próprias respostas ao questionário, conforme já exemplificado anteriormente.

Houve também quem não admitisse nem uma e nem outra concepção - nem real e nem ideal - como S_{01} e $S_{17,}$ ambos do sexo masculino. Além disso, um total de quatro estudantes do sexo feminino apresentaram outra concepção de Deus, seja por concebê-lO de uma forma muito positiva em sua vida e na vida das pessoas em geral (S_{23}), seja por tomá-lO como uma ilusão a serviço do controle social, comparando-o com Zeus da mitologia grega (S_{29}), ou, ainda, por acreditar no holismo e apresentar um concepção panteísta de Deus (S_{44}) ou concebê-lO como um Ser que pode dar a vida aos outros seres e não cobrar nada em troca (S_{48}), e com o qual conversa e recebe respostas como fruto das próprias reflexões pessoais.

Ainda um terceiro sub-item da Questão 4 (4.3.) questiona sobre como seria tornar-se convencido da não existência de Deus: se isso faria ou não diferença na vida pessoal, seja em relação à felicidade, à moralidade ou a outros aspectos (Modalidade 1), ou o contrário, como seria passar a acreditar na existência de Deus, em relação aos mesmo aspectos (Modalidade 2). As respostas dos sujeitos que responderam ao Questionário na Modalidade 1 foram sistematizadas conforme distribuição apresentada na Tabela 22.

TABELA 22 - DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES QUANTO AO MODO COMO DESCREVEM AS CONSEQÜÊNCIAS SUBJETIVAS DE DEIXAR DE ACREDITAR EM DEUS (Modalidade I)

COMO SERIA	SEXO		TOTAL
	FEMININO	MASCULINO	
Acha que faria diferença.	S_{19}; $S_{20;}$ S_{21}; S_{22}; S_{23}; S_{24}; S_{25}; S_{26}; S_{27}; $S_{30;}$ $S_{31;}$ S_{32}; S_{34}; S_{36}; $S_{37;}$ S_{38}; $S_{39;}$ S_{40}; S_{41}; S_{42}; S_{43}; $S_{44;}$ $S_{46;}$ S_{47}; S_{48}; $S_{49;}$ $S_{50;}$ $S_{51;}$ S_{52}	S_{03}; $S_{04;}$ S_{06}; S_{07}; S_{08}; S_{09}; S_{10}; S_{11}; S_{12}; $S_{14;}$ $S_{15;}$ S_{16}	41
Acha que não faria diferença.	$S_{18;}$ $S_{29;}$ S_{33}	$S_{01;}$ S_{13}	05
Não sabe.	$S_{24;}$ $S_{29;}$ $S_{30;}$ $S_{48;}$ S_{52}	-	05
Não admite essa possibilidade.	$S_{28;}$ $S_{35;}$ S_{45}	S_{14}	04
Não responde.	S_{28}; S_{44}	S_{05}	03

Três estudantes deixaram de responder esta questão. Dentre os 47 que a responderam, 41 (36 do sexo feminino e onze do sexo masculino), alegaram que faria diferença sim, com freqüentes referências à possível falta de sentido na vida que passariam a enxergar, caso deixassem de acreditar em Deus. Apenas cinco estudantes (três do sexo feminino e dois do sexo masculino) afirmaram que não faria nenhuma diferença. Cinco estudantes, todas do sexo feminino, afirmaram não saber, dentre estas algumas acharam que fariam diferença, mas não tinham muito clareza disso, como $S_{24;}$ $S_{30;}$ $S_{48;}$ e $S_{52.}$ Houveram também quatro estudantes (três do sexo feminino e um do sexo masculino) que não admitiriam sequer essa possibilidade, ou seja, referiram não conseguir imaginar-se deixando de acreditar em Deus e/ou julgarem que isso seria absolutamente impossível.

Com relação aos sujeitos que receberam o questionário na Modalidade 2, assim responderam à questão 4.3. (Se um dia você se tornasse inteiramente convencido de que

DEUS existe, isto faria uma grande diferença em sua vida - seja em relação à felicidade, à moralidade ou a outros aspectos? Descreva.):

> "Sim, faria com certeza. Como seria bom depois de morrer (ou antes) poder conviver com o mundo que a Igreja Católica nos apresenta, ou sonhar como os Espíritas pregam, ou levar consigo o que há de melhor, como os protestantes atestam, mas na verdade para um ateu é mais fácil crer na realidade do que em "utopias da felicidade" , crer que o mundo está para o bem e para o mal e tentar levar uma vida digna e com muita alegria; EM VOCE!" (S_{02}, sexo masculino)

> "Não mudaria nada, pelo contrário continuaria fazendo as mesmas coisas que faço e tentando mostrar a humanidade que elas pode se livra desse ideal e construir um deus particular, ou melhor cada um ser humano sendo seu próprio deus." (S_{17}, sexo masculino)

Note-se, portanto, que, para S_{02} faria diferença, enquanto que S_{17} sequer admite essa possibilidade.

8.2.5. A experiência de DEUS

A Questão 5 (Modalidade 1) apresenta três sub-itens que indagam sobre o fato de já se ter ou não experimentado a presença de Deus (5.1.), sobre como se apresenta essa experiência a nível mental e fisiológico (5.2.) e, por último, sobre a aceitação ou não do testemunho de outros que acreditam e afirmam já ter sentido a presença de Deus diretamente (5.3.). Para sistematização das respostas a essa questão, a Tabela 23, relacionada na página seguinte, foi estruturada em duas partes: Uma primeira, que relaciona a distribuição dos sujeitos segundo as respostas oferecidas para o sub-item 5.1., se já experimentou ou não a presença de Deus; e uma segunda, que relaciona a distribuição dos sujeitos segundo a resposta ao sub-item 5.3., sobre a aceitação de testemunho de outros. Importante lembrar que este último sub-item está redigido de maneira a dirigir-se a quem afirmara ainda não ter sentido a presença de Deus (Se você não teve essa experiência, você aceita o testemunho de outros que acreditam ou afirmam ter sentido a presença de DEUS diretamente?). Portanto, nem todos os estudantes responderam a esta pergunta (um total de treze estudantes não a respondeu, conforme relacionado na Tabela 23), sendo que alguns a responderam mesmo tendo afirmado que já experimentaram a presença divina.

A maioria dos estudantes (num total de 34, sendo 25 do sexo feminino e nove do sexo masculino) afirma já ter experimentado a presença de Deus, sendo que o modo como se dá ou se deu tal experiência é também bastante singular para cada um. Há aqueles que afirmam Ter sentido uma presença muito direta a Sua presença quanto entram na Igreja, ou durante a hóstia (para os que são católicos), ou, ainda, durante as orações dirigidas a ele. Mas há ainda aqueles que afirmam sentir a presença divina a todo momento, seja na natureza, seja dentro de si mesmo, ou, ainda, no amor pelos semelhantes. E, como já se apresentou anteriormente, quando da sistematização das respostas à Questão 2 (Por que acredita em Deus?), muitos afirmam ter sentido a presença de Deus em momentos de grande dificuldades na vida, o que

ajudou-os a superá-las, ou ainda, deu-se como verdadeiros milagre, transformando situações aparentemente imutáveis.

TABELA 23: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES QUANTO A EXPERIÊNCIA PESSOAL OU NÃO DA PRESENÇA DE DEUS

EXPERIÊNCIA PESSOAL	SEXO		TOTAL
	FEMININO	MASCULINO	
Já experimentou Sua presença.	S_{19}; S_{20}; S_{21}; S_{22}; S_{23}; S_{25}; S_{26}; S_{27}; S_{28}; S_{30}; S_{33}; S_{34}; S_{35}; S_{36}; S_{37}; S_{39}; S_{40}; S_{41}; S_{42}; S_{43}; S_{45}; S_{47}; S_{49}; S_{50}; S_{52}	S_{03}; S_{05}; S_{06}; S_{07}; S_{08}; S_{10}; S_{11}; S_{12}; S_{15}	34
Nunca experimentou Sua presença.	S_{18}; S_{24}; S_{29}; S_{32}; S_{38}	S_{01}; S_{04}; S_{09}; S_{13}; S_{14}; S_{17}	11
Não sabe.	S_{30}; S_{48}; S_{51}	-	03
Não responde.	S_{44}; S_{46}	S_{16}	03
Aceita o testemunho de outros.	S_{21}; S_{24}; S_{25}; S_{27}; S_{29}; S_{33}; S_{37}; S_{38}; S_{40}; S_{44}; S_{46}; S_{47}; S_{51}	S_{09}; S_{14}; S_{15}	16
Aceita parcialmente (ou dependendo da situação e da pessoa) o testemunho de outros	S_{52}	S_{06}	02
Exige provas científicas que eliminem outras hipóteses.	-	S_{01}	01
Aceita ou entende, mas não acredita ou não concorda.	S_{32}	S_{02}; S_{13}	03
Não aceita, desconfia.	S_{18}	S_{17}	02
Não responde.	S_{20}; S_{22}; S_{23}; S_{26}; S_{28}; S_{31}; S_{34}; S_{35}; S_{36}; S_{39}; S_{41}; S_{42}; S_{43}; S_{45}; S_{49}; S_{50}	S_{04}; S_{05}; S_{07}; S_{08}; S_{10}; S_{12}; S_{16}	23
Não acredita nem desacredita.	-	S_{19}	01
Sente-se confusa(o).	S_{30}; S_{48}	-	02

Onze estudantes - sendo cinco do sexo feminino e seis do sexo masculino - afirmam nunca ter sentido a presença de Deus e, destes, um total de cinco (S_{24}, S_{29}, S_{38}, S_{09}, S_{14}) alegam que, mesmo não tendo experimentado, aceitariam o testemunho de outros que afirmam já ter experimentado a Sua presença direta. No total, dezesseis estudantes (sendo treze do sexo feminino e três do sexo masculino) alegam que aceitariam o testemunho de quem já experimentou tal presença. Outros oito estudantes alegam que aceitariam parcialmente, exigiriam provas científicas, não concordariam ou desconfiariam de tal testemunho.

Na Modalidade 2, a quinta questão investiga o que o estudante acha das pessoas para quem DEUS é algo muito real, tão real como um amigo terreno, embora diferente. Assim foram as respostas de ambos os estudantes que receberam esta modalidade do questionário:

> "Eu acho que respeito é a base de tudo. Hoje em dia somos mais de 6 bilhões de habitantes de um único planeta, e claro que possuímos diferenças. Respeitar as diferenças é algo nobre e preciso para viver em um mundo melhor. Se você é negro, branco, amarelo, vermelho, protestante, católico, judeu, muçulmano, seja lá qual for sua crença, cor ou partido, o importante é respeitar os outros." (S_{02}, sexo masculino).

> "Deus acaba sendo tudo aquilo que eles gostava de ser, ao conversar com Deus como eles não pode escutar sua voz escuta a sua própria e acha que escutou a de Deus. Querendo encaixar a realidade na sua própria fantasia. (S_{17}, sexo masculino)."

8.2.6. A prática de rezar, orar ou fazer preces

A sexta questão do questionário indaga sobre a prática de rezar, orar ou fazer preces[64], procurando saber se reza (Modalidade 1) ou se já rezou (Modalidade 2) e, se for o caso, é (ou foi) puramente por hábito ou se acredita (ou acreditava) que Deus ouve (ou ouvia) tais preces. O sub-item 6.1. procura investigar se, nas referidas orações, sente ser unilateral ou bilateral, ou seja, se esta oração seria ou não realmente uma comunhão real com Deus. Uma análise atenciosa sobre as respostas emitidas para o conjunto dessas questões resultou na sistematização da Tabela 24, que se organiza em três subconjuntos: um primeiro, com a distribuição dos sujeitos conforme a prática de rezar, orar ou fazer preces; um segundo, de acordo com o fato de ser (ou ter sido) esta prática apenas por hábito ou costume social ou por acreditar que Deus realmente ouvia as respectivas preces; e um terceiro, a partir do sentimento pessoal de ser ou não unilateral ou bilateral, ou de sentir ou não uma comunhão real com Deus durante a referida prática.

TABELA 24: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES QUANTO À PRÁTICA OU NÃO DE REZAR, ORAR OU FAZER PRECES E RESPECTIVOS MODOS DE EXPERIMENTÁ-LA

	SEXO		TOTAL
	FEMININO	MASCULINO	
PRATICA	S_{19}; S_{21}; S_{22}; S_{23}; S_{24}; S_{25}; S_{26}; S_{27}; S_{28}; S_{31}; S_{32}; S_{33}; S_{34}; S_{35}; S_{36}; S_{37}; S_{38}; S_{39}; S_{40}; S_{41}; S_{42}; S_{43}; S_{44}; S_{45}; S_{46}; S_{47}; S_{48}; S_{49}; S_{50}; S_{51}; S_{52}	S_{03}; S_{04}; S_{05}; S_{06}; S_{07}; S_{08}; S_{09}; S_{10}; S_{11}; S_{12}; S_{14}; S_{15}; S_{16}	44
NÃO PRATICA	S_{18}; S_{20}; S_{29}; S_{30}	S_{01}; S_{13}	06
JÁ PRATICOU E NÃO PRATICA MAIS	S_{18}; S_{29}; S_{30}	S_{02}; S_{17}	05
Pratica (ou praticou) apenas por hábito ou costume social.	-	S_{16}	01
Pratica porque acredita que DEUS houve suas preces.	S_{19}; S_{21}; S_{23}; S_{24}; S_{25}; S_{26}; S_{27}; S_{28}; S_{32}; S_{34}; S_{35}; S_{36}; S_{37}; S_{38}; S_{39}; S_{40}; S_{41}; S_{45}; S_{46}; S_{47}; S_{48}; S_{49}; S_{50}	S_{03}; S_{04}; S_{05}; S_{07}; S_{08}; S_{10}; S_{11}; S_{12}	31
Pratica por ambas as razões.	S_{22}; S_{31}; S_{42}; S_{43}; S_{51}; S_{52}	S_{06}; S_{09}; S_{14}; S_{15}	10
Já praticou por imposição dos pais, mas hoje não pratica mais.	S_{18}	S_{02}; S_{17}	03
Sente (ou sentia) que a prece é (ou era) unilateral.	S_{29}; S_{46}; S_{51}	S_{02}; S_{06}; S_{16}; S_{17}	07
Sente que a prece é bilateral.	S_{19}; S_{21}; S_{22}; S_{23}; S_{24}; S_{25}; S_{26}; S_{27}; S_{28}; S_{31}; S_{32}; S_{33}; S_{34}; S_{35}; S_{36}; S_{37}; S_{38}; S_{39}; S_{40}; S_{41}; S_{42}; S_{44}; S_{45}; S_{47}; S_{49}; S_{50}; S_{52}	S_{03}; S_{04}; S_{05}; S_{07}; S_{08}; S_{09}; S_{10}; S_{11}; S_{12}; S_{14}; S_{15}	38
É unilateral, mas sente a comunhão com Deus.	S_{43}; S_{46}	-	02
Às vezes um, às vezes outro.	-	S_{07}	01
Não sabe.	S_{33}	S_{14}	02
Não responde ou não deixa claro.	S_{18}; S_{20}; S_{30}; S_{48}	-	04

[64] O três termos são utilizados na formulação da questão e respectivo sub-item: "6. Você reza? E, se for o caso, por que? Quer dizer, é puramente por hábito e costume social, ou você acredita que DEUS ouve suas preces? 6.1. Em suas preces, você é unilateral ou bilateral - isto é, você sente às vezes que recebe algo de DEUS em suas preces - tal como força ou o espírito divino? A oração é uma comunhão real entre você e DEUS?"

A maioria dos estudantes, num total de 44 (sendo 31 do sexo feminino e 13 do sexo masculino) referem rezar, orar ou fazer preces. Apenas seis (quatro do sexo feminino e dois do sexo masculino) referem não praticar, e cinco (três do feminino e dois do sexo masculino) referem já ter praticado, mas atualmente não praticam mais. Note-se que destes cinco, dois (S_{02} e S_{17}) são justamente os sujeitos que receberam o questionário na Modalidade 2, por terem afirmado não acreditar em Deus, desde a primeira entrevista.

Vários estudantes (como S_{03}, S_{12}, S_{35}, S_{41} e S_{49}) fazem questão de estabelecer uma diferença entre os verbos rezar e orar, reservando este último para uma comunicação verdadeira com Deus, enquanto que o primeiro seria apenas um ato praticado "da boca para fora", sem um envolvimento mais significativo, que garantiria comunhão real com o divino.

Curiosamente, duas estudantes (S_{43} e S_{46}) afirmaram ser a oração um ato unilateral, mas, ao mesmo tempo, sentem uma verdadeira comunhão com Deus quando a praticam.

> Questão 6.: "Eu não chamo reza, porque a reza é repetir algumas frases sem nem prestar direito atenção no que está falando. Eu oro, na minha oração eu converso com Deus, como se estivesse falando com um amigo muito querido, eu me sinto bem falando com Ele e, acredito que Ele ouve as minhas orações. Sempre oro antes de comer, agradecendo a Deus pelo alimento e, sempre antes de dormir (quando fico mais tempo falando com Ele) e quando acordo. Isso já se tornou um hábito na minha vida."
>
> Sub-item 6.1. "A oração é o momento em que eu tenho para conversar com Deus. É unilateral. A forma como Ele me responde é através da bíblia e de experiências que Ele me permite passar. A oração é uma comunhão minha com Deus." (S_{43}, sexo feminino).
>
> Questão 6.: "Sim, é um momento de diálogo com Deus."
>
> Sub-item 6.1.: "Sou unilateral, mas quando rezo me sinto bem." (S_{46}, sexo feminino).

Estes e vários outros exemplos no modo de responder às várias questões do instrumento levam à reflexão sobre o quanto os termos lingüísticos empregados no questionário ou pelos próprios sujeitos da pesquisa são utilizados de maneiras as mais variadas, conforme a singularidade da experiência fundamental em causa, cuja expressão é incerta e plena de ambigüidades.

8.2.7. O significado pessoal de "espiritualidade" e a crença na "imortalidade pessoal"

A sétima questão do questionário (Modalidades 1 e 2) investiga o significado pessoal de "espiritualidade", apresentando um sub-item (7.1), que pede a descrição de uma pessoa espiritual típica. Conforme apresentado anteriormente, na Tabela 17, duas estudantes (S_{28} e S_{46}) deixaram de responder a esta questão. Para os demais estudantes, as respostas foram bastante variadas, havendo freqüentes referências ao misticismo; à relação com Deus, com o Divino ou com o Transcendente; à fé; ou, ainda, àquelas pessoas que não são materialistas ou que vivem doando parte de sua existência para outras pessoas que experimentam sofrimentos de toda ordem. O Papa João Paulo II, Madre Tereza de Calcutá e Francisco Cândido Xavier foram freqüentemente citados como exemplos de pessoas espirituais típicas.

Quanto à crença na imortalidade pessoal, investigada pela Questão 8 (Modalidades 1 e 2), conforme relacionado na Tabela 25, boa parte dos estudantes (um total de dezessete - sendo quinze do sexo feminino e dois do sexo masculino) distinguem entre imortalidade pessoal, reservado para referir-se apenas ao corpo ou à matéria, e imortalidade da alma ou do espírito, este último, sim, considerado imortal. Somando-se aos outros 22 estudantes (sendo quinze do sexo feminino e sete do sexo masculino) que referiram de imediato acreditar na imortalidade pessoal, um total geral de 39 estudantes (sendo 30 do sexo feminino e nove do sexo masculino) referem acreditar na sobrevivência após a morte.

Houve quem apresentasse uma outra concepção de imortalidade, referindo-se ao fato de a pessoa se tornar

> "... imortal conforme o que ela produziu enquanto vida, seja afinidade com outras pessoas, os ensinamentos transmitidos, o amor conquistado, a simpatia, a lembrança que ela deixa na memória das pessoas, ou mesmo através de coisas materiais...". (S_{15}, sexo masculino)

TABELA 25: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES SEGUNDAO A CRENÇA OU DESCRENÇA NA IMORTALIDADE PESSOAL

NATUREZA DA CRENÇA	SEXO		TOTAL
	FEMININO	MASCULINO	
Acredita na imortalidade pessoal.	S_{19}; S_{20}; S_{21}; S_{22}; S_{24}; S_{27}; S_{28}; S_{31}; S_{33}; S_{34}; S_{35}; S_{37}; S_{45}; S_{47}; S_{48}	S_{03}; S_{04}; S_{05}; S_{07}; S_{10}; S_{12}; S_{14}	22
Distingue imortalidade pessoal de imortalidade da alma (ou espírito), acreditando nesta última.	S_{23}; S_{25}; S_{26}; S_{28}; S_{02}; S_{06}; S_{16}; S_{30}; S_{32}; S_{36}; S_{41}; S_{44}; S_{46}; S_{49}; S_{50}	S_{08}; S_{11}	17
Apresenta outra concepção de imortalidade.	-	S_{15}	01
Não acredita na imortalidade.	S_{29}; S_{38}; S_{43}; S_{51}	S_{02}; S_{09}; S_{13}; S_{16}; S_{17}	09
Não sabe ou não tem opinião formada a respeito.	S_{18}; S_{39}; S_{40}; S_{42}; S_{44}; S_{52}	S_{01}	07
Não acredita nem duvida.	-	S_{06}	01

Um total de nove estudantes referem não acreditar na imortalidade pessoal, enquanto outros sete referem não saber ou não ter opinião formada. Entretanto, chama a atenção o fato de que vários estudantes que afirmaram acreditar em Deus e na própria Bíblia (conforme respectivamente relacionados nas Tabelas 20 e 26), afirmaram não acreditarem na imortalidade pessoal ou não saber se acredita ou não. Este fator tanto pode ilustrar a ambigüidade da experiência fundamental em causa - aquilo que pode apenas ser mostrado, ao invés de expresso por meio da linguagem - como também a variedade de usos e respectiva compreensão do que seja imortalidade pessoal. É bem possível, a se considerar alguns esclarecimentos feitos por vários estudantes em suas próprias respostas, que "imortalidade pessoal" tenha sido considerado por alguns como sendo sinônimo de "reencarnação", o que explicaria, do ponto de vista formal, o aparente paradoxo entre, por exemplo, aceitar a Bíblia como autoridade em questões religiosas e não acreditar na imortalidade pessoal.

Houve, também, quem alegasse que, por exigir-se absoluta autenticidade em suas respostas, assumiu estar em dúvida sobre o assunto, como ilustram os depoimentos abaixo relacionados.

> "Para ser sincera, eu realmente não sei se acredito ou não na imortalidade pessoal." (S_{42}, sexo feminino).

> "Eu seria demagoga, já que eu estou participando de uma pesquisa que considero séria, não seria honesto da minha parte criar uma resposta afirmando acreditar ou não na imortalidade pessoal, visto que eu ainda não tenho uma opinião formada a respeito." (S_{40}, sexo feminino).

8.2.8. A aceitação da Bíblia como autoridade e o significado da experiência religiosa

Com relação à aceitação da Bíblia, ou de algum outro livro tradicional, como autoridade em questões religiosas, foi possível organizar, a partir das respostas apresentadas pelos estudantes à penúltima questão do questionário - Questão 09 (Modalidade 1), e respectivos sub-itens - Questões 9.1. e 9.2., a distribuição apresentada na Tabela 26, relacionada a seguir.

TABELA 26: DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES QUANTO À ACEITAÇÃO OU NÃO DA BÍBLIA COMO *AUTORIDADE* EM QUESTÕES RELIGIOSAS

POSIÇÃO PESSOAL	SEXO		TOTAL
	FEMININO	MACULIJNO	
Aceita a Bíblia como autoridade.	S_{21}; S_{26}; S_{31}; S_{32}; S_{36}; S_{37}; S_{38}; S_{40}; S_{41}; S_{43}; S_{46}; S_{50}	S_{03}; S_{05}; S_{07}; S_{09}; S_{11}; S_{12}; S_{14}; S_{15}	20
Acredita nos ensinamentos, mas relativiza a *autoridade* da Bíblia.	S_{19}; S_{20}; S_{22}; S_{23}; S_{24}; S_{25}; S_{27}; S_{34}; S_{39}; S_{42}; S_{45}; S_{47}; S_{49}; S_{52}	S_{08}; S_{10}	16
Não sabe, tem dúvidas.	S_{44}	-	01
Menciona também outros textos religiosos (Evangelho Segundo o Espiritismo, de Allan Kardec).	S_{28}; S_{32}; S_{45}	-	03
Não acredita na Bíblia nem em outros textos religiosos.	S_{18}; S_{29}; S_{30}; S_{33}; S_{35}; S_{48}; S_{51}	S_{01}; S_{04}; S_{06}; S_{13}; S_{16}	12

Um total de 20 estudantes (sendo doze do sexo feminino e oito do sexo masculino) referem, de imediato, aceitar a Bíblia como autoridade em questões religiosas, sendo que outros dezesseis (quatorze do sexo feminino e dois do sexo masculino) referem acreditar nos ensinamentos tirados a partir da mesma, mas relativizam-na, enquanto autoridade, por ter sido escrita por homens e, portanto, susceptíveis de falhas de várias naturezas, como também em função das diferentes interpretações a que estão sujeitos tais escritos, caracterizados por parábolas. Três estudantes mencionam também o "Evangelho Segundo o Espiritismo", escrito por Allan Kardec, como um livro importante de acordo com sua própria crença religiosa. Referiram não acreditar na Bíblia ou em qualquer outro texto religioso um total de doze estudantes (sete do sexo feminino e cinco do sexo masculino), seja por não estarem certos de que acreditam mesmo em Deus, ou por entenderem que a sua própria fé não dependeria deste tipo de autoridade para se sustentar.

Finalmente, a última questão do questionário procura saber qual é, para cada um, o significado de uma "experiência religiosa" (Modalidades 1 e 2). As respostas a esta questão também foram bastante diversificadas, sendo que, em quase todas elas, houve referência ao contato com as religiões ou com o Divino. Mas, para aqueles que apresentaram um posicionamento mais cético, crítico ou aversivo em relação ao tema, as referências apresentadas foram em relação à aceitação da dominação de sistemas religiosos (por exemplo, na resposta de $S_{18,}$ sexo feminino) ou à própria subjetividade de cada pessoa, ao experimentar suas próprias sensações ou desejos (por exemplo, na resposta de S_{17}, sexo masculino).

* * *

Os depoimentos oferecidos pelos sujeitos protagonistas deste estudo, estudantes universitários recém saídos da adolescência, estão de acordo com os resultados de algumas pesquisas em Psicologia do Desenvolvimento. Chamam basicamente a atenção dois aspectos principais. Primeiro, uma tendência dos jovens a abandonarem a idéia de um Deus que possa ser definido de maneira absoluta e, em seu lugar, apresentar uma concepção mais individual e pessoal. Isto está de acordo com resultados de pesquisas longitudinais citadas por Paiva (1990). Fica evidente o quanto a vida acadêmica e, no caso específico, a formação em Psicologia, questiona as verdades adquiridas durante a primeira socialização. Neste processo, os estudantes falam tanto de "abalo" como de "conflito" e chama bastante a atenção a dificuldade de expressarem-se verbalmente. Ressalte-se aqui a própria natureza do assunto - íntimo, novo, pouco acadêmico, complexo, conflituoso. Entretanto, do ponto de vista de uma Psicologia Social, não se pode deixar também de relacionar essa dificuldade ao contexto das últimas décadas, em que se registra a predominância da cultura da imagem. Em segundo lugar, mas não menos importante, fica evidente o quanto as preocupações destes jovens extrapolam o seu mundo imediato. Para falar como Günther (1996): contrariamente às expectativas muitas vezes estereotipadas que se tem atualmente da juventude, estes jovens estão de fato abstraindo para muito além do próprio boné.

CAPÍTULO 9

MODALIDADES DE CRENÇA RELIGIOSA E PERSONALIDADE: ANÁLISES A PARTIR DOS RESULTADOS NO MÉTODO DE RORSCHACH

"Somos buscadores da verdade,
mas não somos seus possuidores."
Karl R. Popper

Dos 52 estudantes que responderam ao Questionário Pratt, 48 compareceram para aplicação da prova de Rorschach, sendo dezesseis do sexo masculino e 32 do sexo feminino. De um modo geral, apresentaram-se todos muitíssimos motivados para a prova; com freqüentes manifestações de intensa ansiedade e enorme expectativa sobre seus respectivos resultados; alguns até com "receios" do que viriam a descobrir sobre si mesmos.

O período de aplicação da prova se estendeu de janeiro a abril de 2001, intercalando-se com as respectivas devolutivas. Vários estudantes indagaram, quando da aplicação da prova, ou quando da devolutiva, acerca das relações estabelecidas entre esta e suas respostas ao Questionário Pratt sobre Crença Religiosa (aplicados em dezembro de 2000). Muitos indagaram especificamente sobre os resultados da relação estabelecida entre a Personalidade e suas próprias crenças religiosas. Neste caso, foram informados de que esta análise seria posterior e poderiam vir a conhecê-la, mais tarde, ao término da pesquisa, caso desejassem.

Visando sistematizar o conjunto de informações sobre o "mundo da vida" de cada estudante que participou desta pesquisa e permitir uma apreciação das possíveis relações entre os conteúdos obtidos na primeira etapa (onde se explorou a crença religiosa, por meio das entrevistas e do Questionário Pratt) e na segunda (onde se investigou a personalidade), elaborou-se, para cada sujeito que participou de ambas, uma síntese do material produzido. Esse conjunto de sínteses encontra-se relacionado no Anexo VIII, organizado em forma de quadros, com quatro colunas: a) a primeira entrevista (entrega do questionário), b) a segunda entrevista (devolução do questionário), c) as respostas ao Questionário Pratt, e d) os resultados no Rorschach.

9.1. SISTEMATIZAÇÃO DOS RESULTADOS GERAIS NO RORSCHACH

Na sistematização aqui inicialmente apresentada, privilegia-se os resultados quantitativos, em termos das principais categorias do Método de Rorschach nos três eixos básicos: o da localização, o dos determinantes e o dos conteúdos. Tais resultados estão relacionados nos Quadros 01 e 02 do anexo IX, e apresentam, respectivamente, para ambos os sexos, masculino e feminino, os resultados de cada estudante nas principais categorias do

Método de Rorschach[65]. O total de respostas (R) emitidas pelos estudantes variou de 10 (S_{11} e S_{14}, ambos do sexo masculino) a 76 (S_{32}, sexo feminino), com média igual a 29,1%, mediana 23,5% e desvio padrão igual a 16,2. Não se registrou diferença significativa entre as médias de respostas para estudantes do sexo masculino (30%) e feminino (28,7%).

9.1.1. Eixo da localização

A percentagem de respostas globais (G%) variou entre 11,9% (S_{29}, sexo feminino) e 92% (S_{40}, sexo feminino), com média igual a 44,5%, mediana 45,4% e desvio padrão 22,5. Também não se registrou diferença significativa entre as médias para o sexo masculino (44,5%) e feminino (44,5%).

Quanto à percentagem de respostas de grande detalhe (D%), esta variou de 8% (S_{40}, sexo feminino) a 66,7% (S_{19}, sexo feminino), tendo a média ficado em 38,2%, mediana em 37,4%, desvio padrão em 14,4, e, de novo, sem diferença significativa entre as médias para os sexos masculino (37,4%) e feminino (38,6%).

Um total de quinze estudantes não ofereceram respostas de pequeno detalhe (Dd), sendo quatro do sexo masculino (S_{02}, S_{03}, S_{11} e S_{16}), e 11 do sexo feminino (S_{24}, S_{25}, S_{26}, S_{34}, S_{35}, S_{36}, S_{39}, S_{40}, S_{42}, S_{48} e S_{52}). A percentagem máxima desse tipo de resposta foi de 50,3% (S_{06}, sexo masculino), tendo a média ficado em 10,6%, a mediana em 6,3%, desvio padrão 10,9. Não houve diferença significativa entre as médias verificadas para os estudantes do sexo masculino (10,9%) e feminino (10,5%).

Um total de 21 estudantes - quase metade, portanto - não oferecerem respostas de detalhe em branco (Dbl), sendo sete do sexo masculino e quatorze do sexo feminino. A percentagem máxima desse tipo de resposta foi de 27,3% (S_{07}**,** sexo masculino), com média igual a 4,4%, mediana 2,9% e desvio padrão 5,8. A média para o sexo masculino apresenta-se ligeiramente mais alta (5,7%) do que para o sexo feminino (3,7%). A Tabela 01 do Anexo IX apresenta a distribuição de freqüência em relação ao índice das respostas de detalhe em branco (Dbl%), de acordo com o sexo.

---

[65] **Localização**: percentagens de respostas globais (G%), de grande detalhe (D%), de pequeno detalhe (Dd%), de detalhe em branco (Dbl) e de detalhe oligofrênico (Do%); **Determinantes**: percentagens de respostas formais (F%) e de respostas formais de boa qualidade (F+%), o tipo de vivência, dado pelas relações entre o total de respostas cinestésicas e o de respostas cromáticas ($\sum K : \sum C$), e as relações entre o total de respostas de pequena cinestesia e o total de respostas de esfumaçado ($\sum k : \sum E$); **Conteúdo**: percentagens de respostas humanas (H%) e de respostas animais (A%), relação entre o número de perceptos humanos e para-humanos, relação entre os perceptos humanos inteiros e parciais (H : Hd) e a freqüência absoluta de perceptos de conteúdos místicos; **Outros fatores**: As percentagem de respostas banais ou vulgares (V%), o índice de angústia, dado pela percentagem da somatória de respostas de conteúdo humano parcial, anatomia, sexo e sangue - (Hd + Ant + Sx + Sg)%, e a fórmula complementar ao tipo de vivência, dada pela percentagem de respostas emitidas nas três últimas lâminas - (VIII + IX + X) %.

Um total de 15 sujeitos forneceram respostas de detalhe oligofrênico (Do), sendo quatro do sexo masculino e onze do sexo feminino, conforme relacionado na Tabela 02, do Anexo IX.

9.1.2. Eixo dos determinantes

A percentagem de respostas formais (F%) variou entre 10% (S_{11}, sexo masculino) e 72,7% (S_{20}, sexo feminino), com média igual a 44,9 %, mediana 43,2% e desvio padrão 15,4. A média dessa modalidade de determinante foi menor para os estudantes do sexo masculino (40,2%) em comparação com a encontrada para o sexo feminino (47,3%).

Quanto à percentagem de respostas de boa forma (F+%), variou entre zero (S_{11}, sexo masculino) e 100% (S_{01} e S_{15}, sexo masculino, S_{28} e S_{42}, sexo feminino), com média igual a 67,4%, mediana 68,2% e desvio padrão 20,6. A média para os estudantes do sexo masculino foi maior (70%) do que para o sexo feminino (66%).

A Tabela 03 do Anexo IX apresenta a distribuição dos sujeitos quanto ao tipo de vivência e suas respectivas variantes. Registra-se um predomínio do tipo de vivência introversivo nas suas diferentes modalidades, totalizando-se 25 estudantes - mais da metade, portanto, sendo nove do sexo masculino e dezesseis do sexo feminino. Em seguida, o tipo extratensivo, também nas suas diferentes modalidades, num total de dezoito estudantes, sendo seis do sexo masculino e doze do sexo feminino. Apenas dois estudantes apresentaram tipo de vivência coartativo (S_{25} e S_{43}) e outros três (S_{29}, S_{31} e S_{34}), ambigüal, todos do sexo feminino.

9.1.3. Eixo dos conteúdos

A percentagem de respostas de conteúdo humano (H%) variou entre zero (S_{02}, sexo masculino, e S_{39}, sexo feminino) e 59% (S_{19}, sexo feminino), com média igual a 27,9%, mediana 27,3% e desvio padrão 13,4. A média de respostas de conteúdo humano foi pouco maior para o sexo masculino (27,9%) do que o para o feminino (25,3%).

Uma análise das relações entre o somatório de perceptos humanos inteiros - H - e o somatório de perceptos humanos parciais e para-humanos - (H) + Hd - resultou na composição da Tabela 04 do Anexo IX, que apresenta a distribuição dos sujeitos de acordo com a proporção do primeiro em relação ao segundo, para ambos os sexos. Constata-se que a grande maioria dos estudantes oferecem um número de perceptos humanos inteiros menor ou aproximadamente igual à soma dos perceptos parciais e para-humanos. Apenas treze estudantes, sendo cinco do sexo masculino e oito do sexo feminino apresentam um maior número de perceptos humanos inteiros, predominando sobre os parciais ou para-humanos.

Quanto à percentagem de respostas de conteúdo animal (A%), variou entre 15,4% (S_{30}, sexo feminino) e 71,4% (S_{31}, sexo feminino), com média igual a 42,5%, mediana 42,8% e desvio padrão 12,2. A média para o sexo masculino (42,5%) não se apresentou significativamente diferente da média para o sexo feminino (42,7).

Para fins de categorização das respostas de conteúdo místico, considerou-se todas aquelas que fazem referência a algum elemento de cunho divino, religioso, transcendente ou sobrenatural. Isso implicou em considerar uma gama de respostas, tais como: anjos (muito freqüentes, principalmente na lâmina I), aura (freqüente na lâmina IX), bruxos ou magos (freqüentes na lâmina VIII), duendes (freqüentes nas lâminas IV e X), árvore ou enfeites de Natal (Dbl em VI, e Dd em X). Considerando-se tais critérios, relaciona-se, na Tabela 05 do Anexo IX, a distribuição dos sujeitos segundo a freqüência absoluta de respostas de conteúdo místico, de acordo com o sexo. A maioria dos estudantes - num total de 29, sendo dez do sexo masculino e dezenove do sexo feminino - apresentaram pelo menos uma resposta de conteúdo místico, havendo quem as apresentasse até em numero de cinco (S_{45}, sexo feminino) ou seis (S_{10}, sexo masculino).

9.1.4. Outros fatores

A percentagem de respostas banais ou vulgares (V%) variou entre 8,3% (S_{21}, sexo feminino) e 78,6% (S_{48}, sexo feminino), com média 29,4%, mediana 26,2% e desvio padrão 13,9. A média para o sexo masculino (28,5%) ficou um pouco abaixo da encontrada para o sexo feminino (29,9%).

O índice de angústia, dado pela fórmula (Hd + Ant + Sx + Sg)%, variou entre zero (S_{02} e $S_{11,}$ sexo masculino, e $S_{36,}$ S_{37}, S_{40} e S_{49}, sexo feminino) e 41,2% (S_{50}, sexo feminino), com média de 14,9%, mediana 15,6% e desvio padrão igual a 10, sendo que as médias para os estudantes do sexo masculino (15,8%) e para as do feminino (14,5%) foram bastante próximas.

Quanto à fórmula complementar ao tipo de vivência, dada pela percentagem de respostas emitidas nas três últimas lâminas - (VIII + IX + X)%, o índice variou entre 16% (S_{43}, sexo feminino) e 64,4% (S_{45}**,** sexo feminino), com média igual a 36,4%, mediana 36,4 e desvio padrão 9,2. A média do referido índice para o sexo masculino foi ligeiramente maior (37,4%) do que a encontrada para o sexo feminino (35,9%).

A Tabela 06, do Anexo IX, apresenta a distribuição dos sujeitos, conforme o sexo, segundo o índice de respostas nas três últimas lâminas (fórmula complementar) esteja mais ou menos na média comum para a população em geral (> 30 e < 40%), ou, ainda, abaixo ou acima da mesma. Constata-se que, contrariamente ao verificado quando da distribuição do tipo de

vivência, onde se registrou uma predominância de várias modalidades do tipo introversivo, há um menor número de sujeitos - num total de onze estudantes, sendo quatro do sexo masculino e oito do sexo feminino, que se situam abaixo da média, caracterizando, sob este aspecto, tendências introversivas. Um total de dezenove estudantes situam-se próximo à média, sendo três do sexo masculino e dezesseis do sexo feminino. E, caracterizando tendências extratensivas, um total de dezoito estudantes situam-se acima da média, distribuídos eqüitativamente para ambos os sexos.

9.2. AS MODALIDADES DE CRENÇA RELIGIOSA E A PERSONALIDADE

A partir das sínteses relacionadas no Anexo VIII, empreendeu-se várias sistematizações de conjunto, com vistas a avaliar as perguntas-hipóteses 2 e 3 relacionadas anteriormente, no Capítulo 4. Para tanto, fez-se necessário o estabelecimento de critérios para identificação das modalidades de crenças como também dos tipos de vivência, conforme explicitados a seguir.

9.2.1. Critérios para identificação da(s) crença(s) e respectivos signos +, ± ou -

Como pode ser constatado ao final da coluna em que se apresenta a síntese das respostas dadas ao Questionário Pratt (Vide Anexo VIII), para cada sujeito foi (foram) relacionada(s) a(s) modalidade(s) de crença apresentada(s): primitiva, intelectual e/ou emocional, acompanhada(s) de um signo +, ± ou -. Convém, portanto, um esclarecimento acerca dos critérios adotados para relacionar as referidas modalidades de crença e dos respectivos signos para elas assinalados.

9.2.1.1.Crença Primitiva:

Nas respostas ao Questionário Pratt, identifica-se a crença religiosa primitiva basicamente sustentada pela crença na autoridade, geralmente representada pelos pais ou outras pessoas da família, pela Igreja ou outra instituição religiosa e pela Bíblia. Registra-se, no referido instrumento, pelo menos duas questões que exploram diretamente esta modalidade de crença religiosa:

> Questão 3 - "Por que você acredita em Deus?", mais especificamente em seu sub-item 3.c. - "Com base na autoridade, tal como a Bíblia (ou outro texto religioso) ou alguma pessoa profética? Descreva como é essa autoridade.", e b) Questão 9 - "Você aceita a Bíblia como *autoridade* em questões religiosas?", que é aprofundada em seu sub-item 9.1. "Sua fé religiosa e sua vida religiosa são baseadas nela? Se for o caso, de que modo sua crença em DEUS e sua vida favorável a ELE e aos companheiros humanos seriam afetados pela perda na fé da *autoridade* de Bíblia?".

Outras questões exploram a crença primitiva, embora de maneira menos direta, sendo as principais: a) a Questão 4.1., ao questionar a aceitação de Deus como um Ser real existente, ou

se, de preferência, como um ideal pelo qual se vive; e b) a Questão 5, que novamente explora se Deus é algo muito real, tão real quanto um amigo terreno, e logo em seguida, em seu sub-item 5.3., pergunta se, em caso de não ter experimentado pessoalmente a presença de Deus, aceitaria o testemunho de outras pessoas que afirmam já terem-na experimentado.

Por outro lado, nas suas respostas a outras questões do questionário, ou mesmo nas verbalizações durante as entrevistas, freqüentemente os estudantes trouxeram, expontaneamente, referências a algum elemento de autoridade no qual sustentam sua crença em Deus, que também foi considerado para sua respectiva identificação nesta pesquisa.

O signo + (positivo) foi assinalado quando se constatou a presença desta modalidade de crença, conforme critérios especificados acima. Nos casos em que haviam conflitos, ou seja, quando o sujeito apresenta algum(uns) elemento(s) de autoridade que sustentava(m) sua crença em Deus, mas também outro(s) elemento(s) que serviam para fazê-lo desacreditar nEle, empregou-se o signo ± (mais ou menos), indicando, simultaneamente, a presença da crença e da descrença nos elementos de autoridade identificados: família X Bíblia, família X Igreja, Igreja X Bíblia, dentre outras polaridades constatadas. Quando os elementos de autoridade eram apontados como elementos sempre questionáveis, diante dos quais se mostrou apenas descrença, esta modalidade foi assinalada com um signo - (negativo), indicando a presença da descrença religiosa de uma perspectiva primitiva. E, finalmente, quando não havia menção alguma aos elementos de autoridade ou eles não foram considerados como tais, seja para sustentar a crença, seja para sustentar a descrença, esta modalidade de crença não foi registrada para o estudante em questão.

9.2.1.2. Crença Intelectual:

De um modo geral, todas as questões do Questionário Pratt permitiriam a referência a elementos de sustentação para a crença intelectual, caso seja algo realmente significativo para o sujeito, mas há uma em que tais elementos são explicitamente explorados: na questão 3 - "Por que você acredita em Deus", o sub-item 3a - "Com base em algum argumento? Se for, qual?". Outras duas questões tangenciam tais elementos, por estimularem o sujeito a pensar em questões mais abstratas e filosóficas, como a ética (abordada na mesma Questão 3, sub-item 3d - "Com base em princípios éticos? Caso seja, descreva-os." e também na Questão 4 - "Ou você não acredita em DEUS tanto quanto quer fazer uso D'ELE? Explique." e respectivos sub-itens: 4.1., que explora a aceitação de Deus como um Ser real existente ou se, de preferência, como um ideal, e 4.2., que procura sondar que diferença faria na vida pessoal, caso o sujeito tivesse que se tornar inteiramente convencido na não existência de DEUS.), as noções de espiritualidade (explorada na Questão 7 - "Para você o que significa espiritualidade?") e de imortalidade pessoal (explorada na Questão 8 - "Você acredita na imortalidade pessoal?).

O signo + (positivo) foi atribuído quando o sujeito apresentou esta modalidade de crença, sustentando favoravelmente a existência de um Deus ou de uma modalidade transcendente racionalmente reconhecida e aceita. Nos casos em que o sujeito apresentava argumentos para sustentar a crença em Deus, mas, ao mesmo tempo, alguns questionamentos, também de ordem intelectual, duvidando de sua própria crença, empregou-se o signo ± (mais ou menos), representando o conflito cognitivo. E naqueles casos em que foram apresentados argumentos intelectuais sempre no sentido de sustentar uma descrença em Deus, ou para questionar a Sua existência, empregou-se o signo - (negativo). Esta modalidade de crença não foi registrada quando, em nenhum momento, da entrevista ou de suas respostas ao questionário, houveram menções de cunho intelectual ou cognitivo para sustentação da crença ou descrença em Deus.

9.2.1.3. Crença Emocional:

No questionário Pratt, são várias as questões que exploram diretamente esta modalidade de crença, quais sejam:

a) na Questão 1 - "O que a religião significa para você pessoalmente?", os sub-itens 1b - "Uma experiência emocional? Descreva como é esta experiência." e 2 1c - "Uma atitude geral da vontade favorável a Deus ou à retidão? Descreve como é esta atitude."; b) na Questão 3 - "Por que você acredita em Deus?", o sub-item 3b - "Porque você experimentou SUA presença? Se sim, como?"; c) na Questão 5, os sub-itens 5.1. - "Você sente que já experimentou a presença de DEUA? Se for o caso, por favor descreva o que você quer dizer com 'experienciar SUA presença'. O que é tal experiência?" e 5.2. - "Quão vaga e quão distinta ela é? De que modo ela o afeta mental e fisicamente?"; d) na Questão 10 - "Para você, o que significa uma 'experiência religiosa'?".

Também a Questão 6, sobre a prática da oração, e respectivo sub-item, questionando sobre como é vivida essa prática, remete diretamente à questão da crença emocional, para aqueles que a assumem.

O signo + (positivo) foi assinalado sempre que esta modalidade de crença foi verbalizada pelos sujeitos, sustentando sua fé em Deus ou no transcendente. O signo ± (mais ou menos) foi assinalado para aqueles casos em que o sujeito mencionou ocasiões em que esta crença se lhe fazia presente na vida, e ao mesmo, acompanhada também de experiência afetiva de ver-se dividido, emocionalmente levado a desacreditar em Deus. Não houve nenhum caso em que fosse atribuído o signo - (negativo) a esta modalidade. A crença emocional não foi registrada quando, em todo o material verbal ou escrito produzido pelo sujeito, não foi sequer mencionada.

9.2.2. Tipos de vivência e respectivos critérios de categorização

Em seu Psicodiagnóstico, Rorschach (1921/1974) não é tão específico, em termos numéricos, ou seja, em determinar a quantidade de respostas de movimento - K e de respostas de cor - C, para distinguir entre os tipos de ressonância íntima ou tipo de vivência, descritos no capítulo IV. Propõe, para os estados em que os momentos introversivos e extratensivos achem-se reduzidos ou estreitados, a expressão **coartação** (de artus = estreito, escasso; coartare - estreitar), designando os resultados 0 K : 0 K, como **tipos coartados**. E, para os tipos vizinhos, 1 K: 1 C; 1 K : 0 C; 0 K : 1 C, ou para outros tipos mais alargados (como 2 K: 1 C ou 1 K : 2 C), sugere o termo **tipos coartativos**, ou seja, tipos com tendência à coartação. Os termos **introvertido** ou **extratensivo** são reservados, respectivamente, para os casos em que há nítido predomínio de K sobre C ou de C sobre K. Rorschach (1921/1974) utiliza os termos "alargados" ou **dilatados** para referir-se aos casos em ambos determinantes se manifestam, mas com a predominância para um dos lados, donde se deriva os termos: **introversivo puro** ou **dilatado**, conforme C = 0 ou C nitidamente > 0; e **extratensivo puro** ou **dilatado**, conforme K = 0 ou K nitidamente > 0. Quanto aos casos em que é encontrado um elevado grau de respostas K e também de respostas C, sugere agrupá-los sob o termo **tipo ambigual** ou **ambieqüal.**

Considerando-se o exposto acima, registra-se uma grande quantidade de casos intermediários entre os tipos descritos, aos quais poder-se-ia chamar de híbridos, como por exemplos: introversivos ou extratensivos puros tendendo à coartação, ou ainda, introversivos ou extratensivos dilatados tendendo ao ambigüal. Portanto, ao caracterizar-se o tipo de vivência, na quarta coluna (resultado no Rorschach) das sínteses de cada estudante (Anexo VIII), estas possibilidades intermediárias ou híbridas foram assim contempladas na terminologia ali empregada. Posteriormente, para efeitos da organização de alguns agrupamentos em quadros ou tabelas, cada estudantes foi classificado de acordo com os quatro termos clássicos: coartativo, introversivo, extratensivo e ambigual. Conforme se verifica na Tabela 27, na página seguinte, não houve sequer um caso de coartação pura, ou seja, coartado.

9.2.3. Modalidades de crença religiosa x tipos de vivência

Considerando-se os critérios apontados anteriormente, foram empreendidos vários exercícios de sistematização, com vistas a encontrar respostas às perguntas-hipóteses 2 e 3 anteriormente relacionadas. Uma primeira sistematização, apresentada na Tabela 27, relaciona a distribuição dos 48 estudantes de acordo com as modalidades de crenças e respectivos tipos de vivência. Registra-se nítida predominânica da modalidade de crença emocional positiva (+ = 40) sobre as demais modalidades - primitiva (+ = 24) e intelectual (+ = 19), para todos os

TABELA 27 - DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES
DE ACORDO COM AS MODALIDADES DE CRENÇA E OS TIPOS DE VIVÊNVIA[66]

MODALIDADES DE CRENÇA		**TIPOS DE VIVÊNCIA**								TOTAL
		COARTATIVOS		INTROVERSIVOS		EXTRATENSIVOS		AMBIGÜAIS		
		Sujeitos	Total	Sujeitos	Total	Sujeitos	Total	Sujeitos	Total	
PRIMITIVA	+	S_{25}, S_{43}	2	S_{05}, S_{06}, S_{09}, S_{10}, S_{11}, S_{14}, S_{15}, S_{26}, S_{40}, S_{49}, S_{50}	11	S_{03}, S_{07}, S_{21}, S_{22}, S_{36}, S_{37}, S_{41}, S_{46}, S_{52}	9	S_{31}, S_{34}	2	24
	±		0	S_{16}, S_{35}, S_{51}	3	S_{13}, S_{42}	2		0	5
	-		0	S_{17}, S_{24}, S_{33}, S_{44}, S_{48},	5	S_{01}, S_{30}	2	S_{29}	1	8
	Aus.		0	S_{04}, S_{19}, S_{20}, S_{23}, S_{27}, S_{28}	6	S_{02}, S_{08}, S_{32}, S_{39}, S_{45}	5		0	11
TOTAL		2		25		18		3		48
INTELECTUAL	+		0	S_{04}, S_{09}, S_{10}, S_{11}, S_{15}, S_{19}, S_{27}, S_{33}, S_{44}, S_{49}, S_{50}	11	S_{07}, S_{08}, S_{22}, S_{32}, S_{37}, S_{41}, S_{45}	7	S_{34}	1	19
	±		0	S_{06}, S_{14}, S_{16}, S_{48}, S_{51}	5	S_{13}, S_{30}, S_{52}	3		0	8
	-		0	S_{17}	1	S_{01}, S_{02}	2	S_{29}	1	4
	Aus.	S_{25}, S_{43}	2	S_{05}, S_{20}, S_{23}, S_{24}, S_{26}, S_{28}, S_{35}, S_{40}	8	S_{03}, S_{21}, S_{36}, S_{39}, S_{42}, S_{46}	6	S_{31}	1	17
TOTAL		2		25		18		3		48
EMOCIONAL	+	S_{25}, S_{43}	2	S_{04}, S_{05}, S_{06}, S_{09}, S_{10}, S_{11}, S_{15}, S_{19}, S_{20}, S_{23}, S_{24}, S_{26}, S_{27}, S_{28}, S_{33}, S_{35}, S_{40}, S_{44}, S_{48}, S_{49}, S_{50}	21	S_{03}, S_{07}, S_{08}, S_{21}, S_{22}, S_{30}, S_{32}, S_{36}, S_{39}, S_{37}, S_{41}, S_{42}, S_{45}, S_{46}, S_{52}	15	S_{31}, S_{34}	2	40
	±		0	S_{14}, S_{51}	2	S_{01}, S_{13}	2	S_{29}	1	5
	-		0		0		0		0	0
	Aus.		0	S_{16}, S_{17}	2	S_{02},	1		0	3
TOTAL		2		25		18		3		48

[66] Para caracterização dos tipos de vivência, situou-se os casos chamados híbridos dentro daquela modalidade da qual se aproximava mais. Assim, obedeceu-se aos seguintes critérios, dados por Traubenberg (1970): Coartativo: 0 K : 1 C; 1 C : 0 K; 1 K : 1 C; Introversivo: K > C; Extratensivo: K < C; Ambigüal: K = C.

estudantes, e não apenas para os introversivos, como se estabelecera na hipótese inicial deste estudo. A maioria, entretanto, apresenta mais de uma modalidade de crença, sendo que a crença primitiva é a segunda mais freqüente. A crença intelectual aparece em menor freqüência (+ = 19, ausência = 17) e é também onde se registra maior conflito interno ou ambigüidade (± = 8). A descrença é mais registrada para a modalidade de crença primitiva (- = 11), não sendo registrada, em nenhum caso, para a modalidade de crença emocional. Apenas três estudantes (S_{02}, extratensivo, e S_{16}, S_{17}, introversivos), todos do sexo masculino, deixam de apresentar a modalidade de crença emocional.

Entre os introversivos, a descrença religiosa (-) é mais freqüente para modalidade primitiva. Cinco estudantes obtiveram o signo - nesta modalidade, enquanto apenas um o obteve para a modalidade intelectual e nenhum para a crença emocional.

Dentre as três únicas estudantes classificados como ambiguais, todas do sexo feminino, apenas uma (S_{16}) mostrou-se descrente (-) de uma perspectiva primitiva e emocional, mas conflituada quanto à crença emocional (±).

Os dois únicos estudantes de tipo coartativo (S_{25}, S_{43}), ambos do sexo feminino, apresentaram positivamente as modalidades de crença primitiva e emocional, encontrando-se ausente quaisquer referências à crença intelectual.

A Tabela 28, na página seguinte, relaciona a distribuição dos estudantes que se mostraram coerentemente crentes em Deus (um total de 31) em todo o processo da pesquisa, conforme a presença simultânea de duas ou três modalidades de crença religiosa e os tipos de vivências. Esta tabela, portanto, não inclui os que apresentaram conflitos dentro da mesma modalidade de crença ou entre uma e outra. Constata-se que a crença primitiva só aparece acompanhada da crença intelectual, quando também acompanhada da crença emocional, mas nunca aparece acompanhada apenas da crença intelectual. Já a crença emocional aparece acompanhada tanto da crença primitiva (dez estudantes), quanto da crença intelectual (seis estudantes), ou de ambas (em maior freqüência - onze estudantes). Como a crença intelectual aparece em menor freqüência, isto explica em parte o fato de que a combinação com a crença emocional também seja menos freqüente do que a combinação entre esta última e a crença primitiva. As únicas diferenças significativas na distribuição dos estudantes quanto às combinações entre modalidades de crença e tipos de vivência, são: a) maior freqüência de sujeitos que combinam as três modalidades de crença entre os introversivos que entre os extratensivos; b) maior freqüência daqueles que apresentam apenas a crença emocional entre os introversivos do que entre os extratensivos; e c) a crença religiosa de cunho emocional não é encontrada sozinha para estudantes do tipo coartativo e nem ambigüal.

TABELA 28 - DISTRIBUIÇÃO DO ESTUDANTES QUE ACREDITAM EM DEUS CONFORME AS MODALIDADES DE CRENÇA COMBINADAS E OS TIPOS DE VIVÊNCIA

MODALIDADES DE CRENÇA COMBINADAS	**TIPOS DE VIVÊNCIA**								TOTAL
	COARTATIVOS		INTROVERSIVOS		EXTRATENSIVOS		AMBIGÜAIS		
	Sujeitos	Total	Sujeitos	Total	Sujeitos	Total	Sujeitos	Total	
PRIMITIVA + INTELECTUAL		0		0			0	0	0
PRIMITIVA + EMOCIONAL	S_{25}, S_{43}	2	S_{05}, S_{26}, S_{40}	3	S_{03}, S_{21}, S_{36}, S_{46},	4	S_{31}	1	10
INTELECTUAL + EMOCIONAL		0	S_{04}, S_{19}, S_{27}	3	S_{08}, S_{32}, S_{45}	2		1	6
PRIMITIVA + INTELECTUAL + EMOCIONAL		0	S_{09}, S_{10}, S_{11}, S_{15}, S_{49}, S_{50}	7	S_{07}, S_{22}, S_{37}, S_{41}	4	S_{34}	1	11
APENAS CRENÇA EMOCIONAL		0	S_{20}, S_{23}, S_{28}	3	S_{39}	1		0	4
TOTAL	2		15		12		2		31

Os conflitos entre crença e descrença apresentaram-se de forma bastante variada, registrando-se desde a divisão interna com relação a uma mesma modalidade de crença (daí a atribuição do signo ±, conforme explicado anteriormente), até a ambivalência entre a crença positiva sob um aspecto (primitivo, intelectual e emocional), e descrença sobre outro (primitivo ou intelectual). A Tabela 29 apresenta a distribuição dos sujeitos que apresentaram-se conflituados, segundo as modalidades de conflito e tipos de vivência. Registra-se, tanto para introversivos quanto para extratensivos, uma maior frequência de conflitos do tipo intelectual X intelectual e entre crença primitiva e crença emocional. Para os primeiros, não se registrou conflitos entre crença primitiva e crença intelectual, enquanto que, para os segundos, não se registrou conflitos entre crença intelectual e crença emocional.

TABELA 29 - DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES EM CONFLITO SEGUNDO O TIPO DE VIVÊNCIA

MODALIDADES DE CONFLITO	**TIPOS DE VIVÊNCIA**				**TOTAL**
	COARTATIVOS	INTROVERSIVOS	EXTRATENSIVOS	AMBIGÜAIS	
PRIMITIVA X PRIMITIVA		S_{16}, S_{35}, S_{51}	S_{13}, S_{42}	S_{29}	6
PRIMITIVA X INTELECTUAL		S_{33}, S_{44}			2
INTELECTUAL X INTELECTUAL		S_{06}, S_{14}, S_{16}, S_{48}, S_{51}	S_{13}, S_{30}, S_{52},		8
PRIMITIVA X EMOCIONAL		S_{24}, S_{33}, S_{44}, S_{48}	S_{01}, S_{30},		6
INTELECTUAL X EMOCIONAL			S_{01}		1
EMOCIONAL X EMOCIONAL		S_{14}, S_{51}	S_{13}	S_{29}	4
TOTAL	0	9	5	1	15

Conforme já visto anteriormente, dos 48 sujeitos que participaram da pesquisa, apenas dois (S_{02} e S_{17}, ambos do sexo masculino) alegaram ser totalmente descrentes em Deus. O Quadro 05, na página seguinte, relaciona ambos os sujeitos, com respectivas modalidades de descrenças e resultados no Rorschach.

S_{02} se posiciona como ateu, tanto nas entrevistas, quanto em suas respostas ao questionário. Sua descrença é justificada por argumentos e sustentada intelectualmente. Apresenta baixo número de respostas (onze), tipo de vivência extratensivo puro (0 K : 4,5 C), mas em conflito com as fórmulas secundária (2 k : 0,5 E) e complementar (27%), G% alto (46%) e D% na média (46%), ausência de Dd e presença de um Dbl (95), registrado na lâmina VII, F% baixo (36%) e F+% na média (75%), ausência de respostas humanas e um conteúdo místico (árvore de Natal em VII, justamente sua única resposta Dbl). Os choques são

QUADRO 05 - RELAÇÃO DOS ESTUDANTES QUE ALEGARAM TOTAL DESCRENÇA EM DEUS E RESPECTIVOS RESULTADOS NO RORSCHACH

SUJ.	Modalidade de crença			R	Fórmulas vivenciais			Localização					Determ. Formal		Conteúdo Humano		Cont. Míst.	Choques
	Prim.	Intel.	Emoc.		K : C	k : E	F.C.	G%	D%	Dd%	Dbl%	Do%	F%	F+%	H%	H : (H) + Hd		
S_{02}		-		11	0 < 4,5	2 > 0,5 [2,5]	27%	46	46	0	9	0	36	75	0	0 : 0	1	IV e VIII
S_{17}	-	-		52	8 > 2,5	9 > 7,5	25%	21	33	31	8	6	35	56	30	9 > 6	0	I, II, III, VI e VIII

registrados especialmente nas lâminas IV e VIII, e o fenômeno especial "*regard sur l'a-plat*"[67] é registrado em praticamente todas as lâminas.

S17 posicionou-se como não acreditando em Deus, nas entrevistas e nas respostas ao questionário, afirmando desacreditar em qualquer autoridade de cunho religioso e apresentando vários argumentos, que se constituem numa espécie de teoria muito semelhante à de Feuerbach (1841/1997; 1945/1989), embora não tenha citado explicitamente este autor em nenhum momento. Ao contrário de S_{02}, S_{17} apresenta tipo de vivência introversivo dilatado (8 K : 2,5 C), coerentemente com as fórmulas secundária (9 k : 7,5E) e complementar (25%). O índice de G apresenta-se ainda mais rebaixado (21%), o índice de D também rebaixado (33%), mas o índice de Dd bastante elevado (31%). O índice de respostas em Dbl encontra-se na média (9%), apresentando também um índice de respostas de detalhe oligofrênico - Do (6%, num total de três, emitidas nas lâminas I, IV e V). O índice de respostas formais (35%) é bastante semelhante ao de S_{02} (36%), mas o índice de F+ apresenta-se rebaixado (56%). Ao contrário de S_{02}, S_{17} apresenta um alto índice de respostas humanas, sendo que os perceptos inteiros são em maior quantidade que a soma dos perceptos pára-humanos e parciais (9 H > 6 [H] + Hd). Os choques foram registrados em cinco lâminas: I, II, III, VI e VIII.

A ausência de regularidades muito evidentes quanto às possíveis relações entre as três modalidades de crenças e os tipos de vivência aponta que, para a melhor compreensão da dinâmica da crença e da personalidade deve-se considerar todos os demais fatores. Afinal, desde a sua própria concepção, como o afirmava Rorschach (1974, p. 91): "O tipo de vivência revela a extensão do aparelho com o qual o examinando **poderia** viver. Não pode, porém, revelar - salvo em casos excepcionalmente favoráveis - quais as partes do aparelho que o indivíduo aciona em sua vida ativa.". Sendo assim, visando permitir uma análise das relações entre o tipo de vivência e as demais componentes da personalidade, e, então a partir daí, analisar as relações destes com as modalidades de crenças religiosas, procedeu-se à sistematização dos Quadros 01, 02, 03 e 04, respectivamente relacionados no Anexo X, agrupando-se os indíviduos segundo os tipos de vivência (coartativos, introversivos, extratensivos e anbigüais) e relacionando, para cada um deles, as respectivas modalidades de crenças e as principais categorias do Rorschach consideradas nesta análise: As fórmulas vivenciais (K : C; k : E, e Fórmula Complementar [XIII + IX + X]%) - F.C., a localização (G%, D%, Dd%, Dbl% e Do%), os determinantes formais (F% e F+%), as respostas de conteúdo humano (H% e relação H : (H) + Hd), os conteúdos místicos e os choques.

9.2.3.1. A Crença Religiosa nos estudantes com Tipo de Vivência Coartativo:

[67] Termo introduzido por Beck, Klopfer e Baker (conforme citado por Passalacqua & Gravenhorst, 1996), em inglês "*edging*", para referir-se a um modo especial de pegar a lâmina e observá-la, como que olhando de soslaio, levando-a à altura do rosto, olhando-a de plano, entrecerrando os olhos e, às vezes, girando-a para observá-la de seus ângulos particulares, como que buscando uma espécie de perspectiva sobre a mesma.

Conforme relacionado na Quadro 01, do Anexo X, que apresenta a relação dos sujeitos com tipo de vivência coartativo, registra-se que as duas estudantes que apresentaram este tipo de vivência (S_{25} e S_{43}) manifestam positivamente a crença em Deus, com base nas modalidades primitiva e emocional. Também para ambos os casos, a fórmula secundária (k : E), apresenta-se voltada para o pólo introversivo. Quanto à fórmula complementar (F.C. - [VIII+IX+X]%), apresenta-se elevada (46%), para S_{25}, inversamente ao tipo de vivência, apontando tendências extratensivas. Para S_{43}, apresenta-se rebaixado (16%) e em sintonia com o tipo de vivência e a fórmula secundária. O índice de F% apresenta-se bastante alto nos dois casos (74% e 72%, respectivamente), e o índice de respostas de boa forma (F+) apresenta-se relativamente na média, também para ambos os casos (67% e 72%). Com relação aos demais aspectos do Rorschach, não se registram regularidades ou semelhanças entre ambas.

Entretanto, quando se considera também entres os coartativos, os três primeiros sujeitos ($S_{51,}$ sexo feminino, $S_{09,}$ sexo masculino e S_{49}, sexo feminino) relacionadas nas primeiras linhas do Quadro 02, do anexo X, que traz a relação dos sujeitos com tipo de vivência introversivo, constata-se que dois deles (S_{09} e S_{49}) apresentam positivamente também a crença religiosa, segundo as três modalidades: afetiva, intelectual e afetiva. Apenas um (S_{51}, sexo feminino) apresenta conflitos internos e, neste caso, também nas três modalidades. Um índice que se mostra diferenciado em relação aos demais, neste caso, é justamente o de F+%: apresenta-se mais elevado (83%), apontando para um grau mais acentuado de atenção constante e ativa, bem como de acuidade de percepção e dos processos associativos em relação aos outros quatro sujeitos com tendências coartativas.

9.2.3.2. A Crença Religiosa nos estudantes com Tipo de Vivência Introversivo

O Quadro 02, no Anexo X, relaciona todos os sujeitos que apresentaram tipo de vivência introversivo, desde aqueles com tendências coartativas, passando pelos introversivos puros, pelos introversivos dilatados com tendência ao puro (C não tão nitidamente diferente de 0) ou dilatados (C nitidamente diferente de 0), até aqueles introversivos com tendências ambigüais (onde C é muito próximo de K). Não se registra, para cada um dos sub-grupos, nenhuma regularidade quanto às modalidades de crença registradas e respectivas presenças ou ausências de conflitos experimentados pelos sujeitos.

Permitindo uma melhor visualização de possíveis regularidades quanto a alguma outra categoria do Rorschach e respectiva relação com as modalidades de crença religiosa dos tipos introversivos, os Quadros 02a, 02b e 02c, do Anexo X, relacionam os sujeitos introversivos, respectivamente agrupados segundo o modo como experimentam as modalidades de crença primitiva, intelectual e emocional.

No Quadro 02a, onde os sujeitos são agrupados segundo a crença, conflito, descrença ou ausência de crença primitiva, uma regularidade constatada é a de que, para os sujeitos que não apresentam a crença primitiva (ausente) ou a apresentam como fator de descrença (-), não

se registra inversão da fórmula secundária (k : E) em relação ao tipo de vivência, sendo que, para os primeiros (crença ausente), k sempre maior que E, e para os segundos (descrença), em apenas dois casos (S_{33} e S_{48}, ambas do sexo feminino) k = E. Esta mesma regularidade já não se registra em relação à fórmula complementar (F.C. = [VIII+IX+X]%). Também não se registra esta mesma regularidade com relação à crença intelectual (vide esta mesma coluna no Quadro 02b, Anexo X) ou em relação à crença emocional (vide esta mesma coluna no Quadro 02c, Anexo X).

Ainda no Quadro 02a, outra regularidade constatada refere-re à coluna do índice de respostas de pequenos detalhes (Dd): esta modalidade de localização foi apresentada por todos os sujeitos que não apresentaram a crença primitiva. Esta mesma regularidade constata-se também no Quadro 02b (que relaciona a distribuição dos estudantes segundo o modo como se apresentou a crença, conflito, descrença ou ausência de crença intelectual), na mesma coluna, mas, desta vez para os sujeitos que apresentam a crença intelectual positiva. Apenas um sujeito (S_{11}, sexo masculino), dentre estes, não emitiu respostas Dd. Esta regularidade não aparece no Quadro 03c (que relaciona os sujeitos agrupados segundo a crença, conflito ou ausência de crença emocional).

Uma terceira regularidade encontrada, em relação às três modalidades de crença - primitiva (Quadro 02a), intelectual (Quadro 02b) e emocional (Quadro 02c), refere-se à coluna que apresenta a proporção de respostas de conteúdo humano em relação às respostas pára-humanas somadas às de conteúdo humanos parcial (H : [H] + Hd). Constata-se que, para todos os sujeitos que apresentam conflito interno com relação a cada uma destas modalidades de crença (±), o primeiro termo é sempre maior que o segundo, ou seja, H > (H) + Hd.

E, finalmente, uma outra regularidade constatada refere-se à presença de respostas de conteúdos místicos nos protocolos de todos os três sujeitos que apresentaram conflitos (±) em relação à modalidade de crença primitiva (veja a respectiva coluna - Cont. Míst. - no Quadro 02a). Com relação a este mesmo aspecto, dos cinco sujeitos que apresentaram conflitos na modalidade de crença intelectual (veja a mesma coluna no Quadro 02b), apenas um (S_{14}, sexo masculino) deixou de apresentar este mesmo conteúdo.

Quanto às demais categorias do Roschach, relacionadas nos referidos quadros, não se registra, a partir de uma observação atenciosa de cada coluna, nenhuma outra regularidade, tanto em relação à crença primitiva (Quadro 02a), quanto em relação à crença intelectual (Quadro 02b) ou em relação à crença emocional (Quadro 02c). Os índices são bastante variados em cada coluna, não sendo permitido hipotetizar, a partir de qualquer regularidade, elementos que se aplicassem simultaneamente ao grupo de sujeitos. No último capítulo deste trabalho, então, serão apresentados alguns casos específicos, permitindo uma análise mais detalhada das diferenças individuais e respectivas dinâmicas registradas, do ponto de vista qualitativo, entre as modalidades de crença e a personalidade. Apenas no âmbito dessa

dinâmica, intrínseca a cada indivíduo, é que esta relação poderá ser melhor compreendida, desde uma perspectiva fenomenológica.

9.2.3.3. A Crença Religiosa nos estudantes com Tipo de Vivência Extratensivo

O Quadro 03, do Anexo X, relaciona todos os sujeitos que apresentaram tipo de vivência extratensivo, desde os puros (K = 0), passando pelos dilatados (K > 0), até os dilatados com tendências ambigüais (K próximo a C). Também aí, como para os introversivos, não se registra, para cada um dos sub-grupos, nenhuma regularidade quanto às modalidades de crença registradas e respectivas presenças ou ausências de conflitos experimentados pelos sujeitos.

De modo a permitir uma melhor visualização de possíveis regularidades quanto a alguma outra categoria do Rorschach e respectiva relação com as modalidades de crença religiosa apresentadas pelos extratensivos, os Quadros 03a, 03b e 03c, do Anexo X, relacionam tais sujeitos respectivamente agrupados segundo o modo como experimentam as modalidades de crença primitiva, intelectual e emocional. Uma observação acurada de cada uma das colunas dos respectivos quadros, em que são especificadas os resultados do Rorschach, permite identificar algumas poucas regularidades. Uma delas refere-se à coluna da fórmula secundária (k : E). Registra-se que, em relação à modalidade de crença primitiva, relacionada no Quadro 03a, todos os sujeitos que apresentaram-na em conflito (±) ou ausente, apresentam esta fórmula invertida em relação ao tipo de vivência (k > E). Já em relação à modalidade de crença intelectual, relacionada no Quadro 03b, constata-se que os sujeitos que apresentaram a modalidade de crença intelectual positiva (+), mostraram esta mesma inversão, à exceção de um sujeito (S_{41}, sexo feminino). Esta mesma regularidade é registrada em relação aos dois únicos sujeitos de tipo extratensivo que apresentaram descrença (-) intelectual (S_{01} e S_{02}, ambos do sexo masculino). Tal regularidade não se constata em relação à crença emocional (Quadro 03c).

Um segunda regularidade encontrada refere-se à presença de Dd em ambos os sujeitos (S_{01}, sexo masculino e S_{30}, sexo feminino) que apresentaram descrença (-) na modalidade primitiva (vide coluna Dd% do Quadro 03a). A presença desta modalidade de localização registra-se também em relação a todos os sujeitos que apresentaram crença intelectual positiva (vide Quadro 03b) e também em ambos os sujeitos (S_{13}, sexo masculino e S_{30}, sexo feminino - mesma estudante que apresentou descrença na modalidade primitiva) que apresentaram conflitos internos (±) relativamente a esta mesma modalidade de crença.

Uma terceira regularidade constatada é a presença de respostas em Dbl em todos os sujeitos que não mencionaram a presença da modalidade de crença primitiva (vide esta coluna no Quadro 03a, na terceira linha - ausente). Este mesmo tipo de respostas está presente nos protocolos dos dois sujeitos (S_{13}, sexo masculino e S_{30}, sexo feminino) que apresentaram conflitos internos (±) com relação à crença intelectual (Quadro 03b) e naqueles que

apresentaram conflitos (S_{13}, sexo masculino) ou ausência (S_{02}, sexo masculino) da modalidade de crença emocional (Quadro 03c).

Curiosamente, todos os sujeitos de tipo extratensivo que manifestaram descrença primitiva (S_{01} e S_{30}), descrença intelectual (S_{01} e S_{02}) ou descrença emocional (S_{02}) emitiram, no Rorschach, respostas de conteúdos místicos.

Quanto às demais categorias do Rorschach, em relação aos sujeitos extratensivos, não se registram quaisquer regularidades, tanto em relação à crença primitiva (Quadro 03a), quanto em relação à crença intelectual (Quadro 03b) ou em relação à crença emocional (Quadro 03c). Tal como já visto antes para os introversivos, também agora, para os extratensivos, os índices são bastante variados em cada coluna, não sendo permitido hipotetizar, a partir de qualquer regularidade, elementos que se aplicassem simultaneamente ao grupo de sujeitos. Portanto, a compreensão da dinâmica dessa relação entre crença e religiosa e personalidade deve se dar no âmbito de uma análise qualitativa, a partir de uma leitura fenomenológica, como será exercitado no último capítulo deste trabalho.

9.2.3.4. A Crença Religiosa nos estudantes com Tipo de Vivência Ambigüal

O Quadro 04, do Anexo X, relaciona os três únicos sujeitos que apresentaram tipo de vivência tipicamente ambigüal (K = C). Não há regularidade entre os três quanto ao modo como experimentam as modalidades de crenças primitiva, intelectual e emocional. S_{29} apresenta conflitos internos quanto às crenças primitiva e emocional e descrença intelectual; S_{31} apresenta crença primitiva e emocional; e S_{34} apresenta as três modalidades de crença. Apesar das diferenças em termos do modo como experimentam a crença ou a descrença em Deus, os três sujeitos apresentam características comuns quanto às seguintes categorias do Rorschach: fórmula secundária favorecendo a introversão (k > E), embora essa proporção seja maior para S_{29} (5 k : 4,5 E); respostas de pequeno detalhe (Dd), H% elevado, numa proporção menor para os humanos inteiros do que para os perceptos pára-humanos somados aos parciais (H : [H] + Hd). Ao contrário de S_{29} e S_{31}, o sujeito S_{34} (crença positiva nas três modalidades) não apresenta respostas de detalhe em branco (Dbl) e nem de detalhe oligofrênico (Do) ou de conteúdo místico (Con. Míst.).

Permitindo apreciar as possíveis regularidades entre todos os sujeitos que apresentam tendências ambigüais, os Quadros 04a, 04b e 04c, relacionados no Anexo X, apresentam a relação dos sujeitos ambigüais puros e também dos introversivos e extratensivos com tendências ambigüais (anterior e respectivamente relacionados nos Quadros 02, primeiras linhas, e 03, últimas linhas), respectivamente quantos às crenças, conflitos ou descrenças nas modalidades primitiva, intelectual e emocional.

Observando-se atentamente os referidos quadros (04a, 04b e 04c) constatam-se apenas três regularidades:

a) Todos os estudantes, à excessão de uma (S_{30}, sexo feminino), que apresentaram a fórmula secundária [k : E] favorecendo o pólo extratensivo [k < E]), tiveram a fórmula secundária voltada para o pólo introversivo (k > E). Note-se que S_{30} é também a única entre todos os que apresentam tendências ambigüais a apresentar conflitos internos com relação à crença intelectual, apresentando descrença de uma perspectiva primitiva e crença em Deus de uma perspectiva emocional.

b) Registra-se a presença de respostas de detalhe oligofrênico e de conteúdo místico em todos os estudantes que apresentam descrença (-) de uma perspectiva primitiva e intelectual, ocorrendo o mesmo para o único sujeito que apresenta conflito interno (±) de uma perspectiva da crença emocional (S_{29});

c) Apenas três estudantes (S_{27}, S_{34} e S_{42}, todas do sexo feminino), dentre os dez que apresentam tendências ambigüais, não apresentaram respostas de conteúdo místico, sendo que: de uma perspectiva emocional, todos elas admitem a crença em Deus; de uma perspectiva intelectual, duas delas (S_{27}, S_{34}) admitem a crença e a outra (S_{42}) não a menciona; e de uma perspectiva primitiva, uma delas (S_{34}) manifesta a crença em Deus, outra (S_{42}) apresenta conflitos internos (±) e a outra (S_{27}) não a manifesta (ausente).

9.2.3.5. Crença Religiosa e ausência de respostas de movimento humano (K)

Visando explorar melhor as possíveis relações entre as modalidades de crença religiosa e as cinestesias, o Quadro 06, na página seguinte, relaciona os sujeitos que não apresentaram sequer uma resposta de movimento humano (K). Apenas três estudantes (S_{02}, sexo masculino e S_{25} e S_{39}, sexo feminino) não apresentaram este tipo de resposta, conforme relacionado no referido Quadro. Não há uma homogeneidade entre eles com relação às modalidades de crenças religiosas. S_{02}, conforme já visto anteriormente, posiciona-se como ateu e a sua descrença é fundamentada com argumentos (descrença intelectual). S_{25} e S_{39} admitem a crença em Deus, sendo que a primeira a sustenta tanto de uma perspectiva primitiva quanto de uma perspectiva emocional, e a segunda, apenas a menciona de uma perspectiva emocional.

9.2.3.6. Crença Religiosa e ausência de respostas cromáticas (C)

a) Visando explorar melhor as possíveis relações entre as modalidades de crença religiosa e as reações cromáticas, o Quadro 07, na página anterior, relaciona os estudantes que não apresentaram respostas de cor (C). Quatro sujeitos ($S_{14,}$ sexo masculino, e S_{40}, S_{48} e S_{51}, sexo feminino) não apresentaram respostas cromáticas (C), conforme relacionado no Quadro 07. Observa-se que três ($S_{14,}$ S_{48} e S_{51}, sexo feminino), dentre os quatro, apresentam conflitos cognitivos com relação à crença

QUADRO 06 - MODALIDADES DE CRENÇA RELIGIOSA E ÍNDICES DO RORSCHACH NOS ESTUDANTES QUE NÃO APRESENTARAM RESPOSTAS DE MOVIMENTO HUMANO (K)

SUJ.	Modalidade de crença			R	Fórmulas vivenciais			Localização					Determ. Formal		Conteúdo Humano		Cont. Míst.	Choques
	Prim.	Intel.	Emoc.		K : C	k : E	F.C.	G%	D%	Dd%	Dbl%	Do%	F%	F+%	H%	H : (H) + Hd		
S_{02}		-		11	0 < 4,5	2 > 0,5 [2,5]	27%	46	46	0	9	0	36	75	0	0 : 0	1	IV e VIII
S_{25}	+		+	22	0 < 0,5	2 > 1,5	46%	55	46	0	0	0	74	67	9	0 < 2	0	IV e VII
S_{39}			+	12	0 < 6	2 > 0	42%	50	33	0	17	0	50	17	0	0	1	II, III e VII

QUADRO 07 - MODALIDADES DE CRENÇA RELIGIOSA E ÍNDICES DO RORSCHACH NOS ESTUDANTES QUE NÃO APRESENTARAM RESPOSTAS CROMÁTICAS (C)

SUJ.	Modalidade de crença			R	Fórmulas vivenciais			Localização					Determ. Formal		Conteúdo Humano		Cont. Míst.	Choques
	Prim.	Intel.	Emoc.		K : C	k : E	F.C.	G%	D%	Dd%	Dbl%	Do%	F%	F+%	H%	H : (H) + Hd		
S_{51}	±	±	±	25	2 > 0	0 < 0,5	36%	20	44	16	4	16	72	83	20	3 > 2	1	IV, VI e VII
S_{14}	+	±	±	10	3 > 0	0 < 0,5	40	50	30	20	0	0	72	60	50	3 > 1	0	II e IV
S_{40}	+		+	12	3 > 0	0 < 0,5 [3]	25%	92	8	0	0	0	42	40	25	3 > 0	0	IV, VI, VIII e IX
S_{48}	-	±	+	14	3 > 0	1 = 1	36%	50	43	0	0	7	57	68	29	3 > 1	1	

em Deus, sendo que S_{14} e S_{51} experimentam o conflito também de uma perspectiva emocional. Uma análise de cada coluna em que são especificadas as categorias do Rorschach, no Quadro 07, permite identificar os seguintes aspectos:

a) S_{14} e S_{51}, justamente os que apresentam conflitos quanto à modalidade de crença emocional, além de conflitos também na modalidade intelectual, são também os únicos que apresentam respostas de pequeno detalhe, ambos em grau elevado (20% e 16%, respectivamente);

b) S_{40}, a única que apresenta ausência de conflitos internos, acreditando em Deus tanto de uma perspectiva primitiva quanto de uma perspectiva emocional, apresenta algumas diferenças em relação aos demais: ao contrário daqueles, a fórmula complementar - F.C ([VIII+IX+X]%)., apresenta-se coerente com o tipo de vivência introversivo puro; o índice de respostas G apresenta-se muito mais elevado (92%), ao passo que os índices de F% e F+% apresentam-se bastante rebaixados (42% e 40%, respectivamente).

9.2.4. Modalidades de crença religiosa X índices de respostas de detalhe em branco

Um dos objetivos deste trabalho, estabelecidos anteriormente, propõe-se a investigar as possíveis relações entre a natureza da crença, do conflito ou descrença vividas pelos sujeitos e os índices de oposicionismo, dado, dentre outros aspectos importantes do ponto de vista qualitativo, pela freqüência das respostas de detalhe em branco (Dbl).

Segundo Rorschah (1921/1974), as respostas de detalhe em branco, quando fornecidas por sujeitos introversivos, tendem a indicar oposição em relação a si mesmo, e quando fornecidas por sujeitos extratensivos, tendem a sugerir oposição em relação aos outros. Visando uma análise das possíveis relações entre estes índices e as modalidades de crença religiosa, considerando-se também os tipos de vivência, relacionou-se, nas Tabelas 30a, 30b e 30c, nas páginas seguintes, a distribuição dos sujeitos que apresentaram respostas de detalhe em branco (Dbl), respectivamente de acordo com o modo como experimentam suas crenças ou descrenças de uma perspectiva primitiva (30a), intelectual (30b) e emocional (30c).

Registrou-se que, dentre os 48 sujeitos que se submeteram ao Rorschach, 26 apresentarem respostas de detalhe em branco (Dbl). Dentre estes, como já visto anteriormente, apenas dois manifestaram-se como totalmente descrentes em Deus.

De um perspectiva primitiva, treze sujeitos manifestaram a crença em Deus, sendo um coartativo, cinco introversivos dilatados, seis extratensivos dilatados e um ambigual. Dentre os quatro que se apresentam conflitados (±), dois são introversivos (um puro e outro dilatado), um extratensivo e outro ambigual. Dentre os três descrentes, dessa mesma perspectiva

primitiva, dois são introversivos dilatados e um extratensivo dilatado. Já dentre aqueles - ao todo seis - que não apresentaram esta modalidade de crença ou de descrença (ausente), há um nítida predominância dos sujeitos de tipo extratensivo (num total de cinco) sobre o tipo introversivo (apenas um).

De uma perspectiva intelectual, oito sujeitos se apresentaram crentes (+), sendo quatro de tipo introversivo dilatado e quatro do tipo extratensivo dilatado. Dentre os quatro que apresentaram conflitos internos (±), dois são introversivos e dois são extratensivos. Dentre os que se apresentaram descrentes (-), um é introversivo dilatado; outro, extratensivo puro e outro, ambigüal. Dentre os onze que não se manifestaram em relação a esta modalidade de crença (ausente), há também uma nítida predominância dos extratensivos dilatados (num total de seis) sobre os introversivos, também dilatados (ao todo, apenas três). Um deles é coartado e o outro, ambigüal.

TABELA 30a - DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES QUE APRESENTARAM RESPOSTAS DE DETALHE EM BRANCO CONFORME MANIFESTAÇÃO DA CRENÇA PRIMITIVA

CRENÇA PRIMITIVA	SUJEITOS	Dbl%	TIPO DE VIVÊNCIA - K : C	SEXO	TOTAL
POSITIVA +	S_{43}	12	Coartativo - 1 > 0,5	Fem.	13 (N = 24)
	S_{05}	10	Introversivo dilatado - 6 > 1	Masc.	
	S_{06}	3	Introversivo dilatado - 11 > 6	Masc.	
	S_{10}	9	Intorversivo dilatado - 9 > 6,5	Masc.	
	S_{49}	4	Introversivo dilatado - 2 > 0,5	Fem.	
	S_{50}	6	Introversivo dilatado - 5 > 1,5	Fem.	
	S_{03}	6	Extratensivo dilatado - 1 < 3	Masc.	
	S_{07}	27	Extratensivo dilatado - 5 < 6	Masc.	
	S_{21}	3	Extratensivo dilatado - 3 < 23	Fem.	
	S_{41}	2	Extratensivo dilatado - 3 < 10	Fem.	
	S_{46}	16	Extratensivo dilatado - 2 < 4	Fem.	
	S_{52}	4	Extratensivo dilatado - 2 < 5	Fem.	
	S_{31}	8	Ambigüal - 4 = 4	Fem.	
CONFLITO ±	S_{35}	3	Introversivo dilatado - 9 > 2,5 [0,5]	Fem.	4 (N = 5)
	S_{51}	4	Introversivo puro - 2 > 0	Fem.	
	S_{13}	4	Extratensivo dilatado - 2 < 5,5 [0,5]	Masc.	
	S_{29}	7	Ambigüal - 6 = 6	Fem.	
NEGATIVA -	S_{17}	8	Introversivo dilatado - 8 > 2,5	Masc.	3 (N = 8)
	S_{44}	3	Introversivo dilatado - 7 > 6	Fem.	
	S_{30}	6	Extratensivo dilatado - 8 < 9 [4,5]	Fem.	
AUSENTE	S_{23}	5	Introversivo dilatado - 7 > 5 [1]	Fem.	6 (N= 11)
	S_{02}	9	Extratensivo puro - 0 < 4,5	Masc.	
	S_{08}	3	Extratensivo dilatado - 3 < 4,5 [1,5]	Masc.	
	S_{32}	3	Extratensivo dilatado - 7 < 19,5	Fem.	
	S_{39}	17	Extratensivo puro - 0 < 6	Fem.	
	S_{45}	9	Extratensivo dilatado - 8 < 9	Fem.	
TOTAL					**26** (N = 48)

A grande maioria (num total de 21) apresenta a modalidade de crença emocional positiva (+), dentre eles um coartativo, oito introversivos dilatados, onze extratensivos dilatados e um ambigüal. Quanto aos quatro sujeitos que apresentaram-se emocionalmente conflitados (±), dois são do tipo ambigüal, um do tipo introversivo puro e outro, extratensivo dilatado. Por último, quanto aos dois que não apresentaram esta modalidade de crença, que são justamente os dois que afirmam não acreditar em Deus, um é do tipo introversivo dilatado e o outro, extratensivo puro.

Importante contextualizar as diferenças apontadas anteriormente, considerando-se que há um maior número de sujeitos extratensivos que apresentaram respostas Dbl (num total de treze) do que aqueles que não apresentaram este tipo de resposta (apenas cinco; vide Tabela 31, páginas seguintes). Para os introversivos, essa diferença é bem menor, mas inversa: um menor número (onze sujeitos) ofereceram respostas Dbl e uma maioria (quatorze sujeitos) não apresentaram esta modalidade de localização.

TABELA 30b - DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES QUE APRESENTARAM RESPOSTAS DE DETALHE EM BRANCO CONFORME MANIFESTAÇÃO DA CRENÇA INTELECUTAL

CRENÇA INTELECTUAL	SUJEITOS	Dbl%	TIPO DE VIVÊNCIA - K : C	SEXO	TOTAL
POSITIVA +	S_{10}	9	Intorversivo dilatado - 9 > 6,5	Masc.	8 (N = 19)
	S_{44}	3	Introversivo dilatado - 7 > 6	Fem.	
	S_{49}	4	Introversivo dilatado - 2 > 0,5	Fem.	
	S_{50}	6	Introversivo dilatado - 5 > 1,5	Fem.	
	S_{07}	27	Extratensivo dilatado - 5 < 6	Masc.	
	S_{32}	3	Extratensivo dilatado - 7 < 19,5	Fem.	
	S_{41}	2	Extratensivo dilatado - 3 < 10	Fem.	
	S_{45}	9	Extratensivo dilatado - 8 < 9	Fem.	
CONFLITO ±	S_{06}	3	Introversivo dilatado - 11 > 6	Masc.	4 (N = 4)
	S_{51}	4	Introversivo puro - 2 > 0	Fem.	
	S_{13}	4	Extratensivo dilatado - 2 < 5,5 [0,5]	Masc.	
	S_{30}	6	Extratensivo dilatado - 8 < 9 [4,5]	Fem.	
NEGATIVA -	S_{02}	9	Extratensivo puro - 0 < 4,5	Masc.	3 (N = 4)
	S_{17}	8	Introversivo dilatado - 8 > 2,5	Masc.	
	S_{29}	7	Ambigüal - 6 = 6	Fem.	
AUSENTE	S_{43}	12	Coartativo - 1 > 0,5	Fem.	11 (N= 17)
	S_{05}	10	Introversivo dilatado - 6 > 1	Masc.	
	S_{23}	5	Introversivo dilatado - 7 > 5 [1]	Fem.	
	S_{35}	3	Introversivo dilatado - 9 > 2,5 [0,5]	Fem.	
	S_{03}	6	Extratensivo dilatado - 1 < 3	Masc.	
	S_{08}	3	Extratensivo dilatado - 3 < 4,5 [1,5]	Masc.	
	S_{21}	3	Extratensivo dilatado - 3 < 23	Fem.	
	S_{39}	17	Extratensivo puro - 0 < 6	Fem.	
	S_{46}	16	Extratensivo dilatado - 2 < 4	Fem.	
	S_{52}	4	Extratensivo dilatado - 2 < 5	Fem.	
	S_{31}	8	Ambigüal - 4 = 4	Fem.	
TOTAL					**26 (N = 48)**

A Tabela 31, nas páginas seguintes, apresenta a distribuição dos sujeitos segundo a modalidade combinada de crença (primitiva e emocional; intelectual e emocional; primitiva,

intelectual e emocional; apenas emocional, conflito e descrença), a presença ou a ausência de respostas de detalhe em branco (Dbl) e o tipo de vivência.

TABELA 30c - DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES QUE APRESENTARAM RESPOSTAS DE DETALHE EM BRANCO CONFORME A CRENÇA EMOCIONAL

CRENÇA EMOCIONAL	SUJEITOS	Dbl%	TIPO DE VIVÊNCIA - K : C	SEXO	TOTAL
POSITIVA	S_{43}	12	Coartativo - 1 > 0,5	Fem.	21 (N = 40)
	S_{05}	10	Introversivo dilatado - 6 > 1	Masc.	
	S_{06}	3	Introversivo dilatado - 11 > 6	Masc.	
	S_{10}	9	Intorversivo dilatado - 9 > 6,5	Masc.	
	S_{23}	5	Introversivo dilatado - 7 > 5 [1]	Fem.	
	S_{35}	3	Introversivo dilatado - 9 > 2,5 [0,5]	Fem.	
+	S_{44}	3	Introversivo dilatado - 7 > 6	Fem.	
	S_{49}	4	Introversivo dilatado - 2 > 0,5	Fem.	
	S_{50}	6	Introversivo dilatado - 5 > 1,5	Fem.	
	S_{03}	6	Extratensivo dilatado - 1 < 3	Masc.	
	S_{07}	27	Extratensivo dilatado - 5 < 6	Masc.	
	S_{08}	3	Extratensivo dilatado - 3 < 4,5 [1,5]	Masc.	
	S_{21}	3	Extratensivo dilatado - 3 < 23	Fem.	
	S_{30}	6	Extratensivo dilatado - 8 < 9 [4,5]	Fem.	
	S_{32}	3	Extratensivo dilatado - 7 < 19,5	Fem.	
	S_{39}	17	Extratensivo puro - 0 < 6	Fem.	
	S_{41}	2	Extratensivo dilatado - 3 < 10	Fem.	
	S_{45}	9	Extratensivo dilatado - 8 < 9	Fem.	
	S_{46}	16	Extratensivo dilatado - 2 < 4	Fem.	
	S_{52}	4	Extratensivo dilatado - 2 < 5	Fem.	
	S_{31}	8	Ambigüal - 4 = 4	Fem.	
CONFLITO	S_{29}	7	Ambigüal - 6 = 6	Fem.	4 (N = 5)
	S_{51}	4	Introversivo puro - 2 > 0	Fem.	
±	S_{13}	4	Extratensivo dilatado - 2 < 5,5 [0,5]	Masc.	
	S_{29}	7	Ambigüal - 6 = 6	Fem.	
AUSENTE	S_{02}	9	Extratensivo puro - 0 < 4,5	Masc.	2 (N= 3)
	S_{17}	8	Introversivo dilatado - 8 > 2,5	Masc.	
TOTAL					**27 (N = 48)**

Os aspectos que mais se ressaltam na referida tabela são os seguintes:

a) Dentre os sujeitos que apresentam respostas de detalhe em branco (Dbl), há uma predominância dos extratensivos para as modalidades combinadas de crença: primitiva e emocional (um total de 3) e intelectual e emocional (um total de 3) em relação aos introversivos (apenas um).

b) Dentre os estudantes conflituados, predominam os introversivos sobre o extratensivos, tanto para os que apresentaram respostas em Dbl (quatro e três, respectivamente), quanto para os que não apresentaram este tipo de resposta (quatro e dois, respectivamente). Tais diferenças devem ser contextualizadas: há um predomínio dos extratensivos (um total de treze) sobre os introversivos (num total de onze) no total de sujeitos que emitiram Dbl. O inverso ocorre em relação aos que não ofereceram este tipo de resposta: o número de sujeitos extratensivos é pouquíssimo menor (ao todo, treze) do que de introversivos (ao todo, quatorze).

TABELA 31 - DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES CONFORME A MODALIDADE DE CRENÇA, PRESENÇA OU AUSÊNCIA DE RESPOSTAS DE DETALHE EM BRANCO E TIPO DE VIVÊNCIA

MODALIDADES DE CRENÇA OU NÃO CRENÇA	**PRESENÇA DE Dbl**					**AUSÊNCIA DE Dbl**					**TOTAL**
	SUJEITOS/TIPOS DE VIVÊNCIA				TOTAL	SUJEITOS/TIPOS DE VIVÊNCIA				TOTAL	
	Coartativo	Introversivo	Extratensivo	Ambigül		Coartativo	Introversivo	Extratensivo	Ambigül		
PRIMITIVA E EMOCIONAL	S_{43}	S_{05}	S_{03}, S_{21}, S_{46}	S_{31}	6	S_{25}	S_{40}, S_{26}	S_{36}		4	**10**
INTELECTUAL E EMOCIONAL		S_{19}	S_{08}, S_{32}, S_{45}		4		S_{04}, S_{27}			2	**6**
PRIMITIVA, INTELECTUAL E EMOCIONAL		S_{10}, S_{49}, S_{50}	S_{07}, S_{41}		5		S_{09}, S_{11}, S_{15},	S_{22}, S_{37}	S_{34}	6	**11**
APENAS EMOCIONAL		S_{23}	S_{39}		2		S_{20}, S_{28}			2	**4**
CONFLITO		S_{06}, S_{35}, S_{44}, S_{51}	S_{13}, S_{30}, S_{52}	S_{29}	8		S_{14}, S_{33}, S_{16}, S_{24}, S_{48}	S_{01}, S_{42}		7	**15**
DESCRENÇA PRIMITIVA		S_{17}	S_{13}, S_{30}, S_{44}		4		S_{24}, S_{33}, S_{48}	S_{01}		4	**08**
DESCRENÇA INTELECTUAL		S_{17}	S_{02}	S_{29}	3			S_{01}		1	**04**
TOTAL	1	11	16	2	**32**	1	17	6	1	**25**	**48**

c) Dentre os que apresentaram respostas Dbl, um maior número de extratensivos (três) verbalizaram a descrença segundo a modalidade primitiva, quando comparados com os introversivos (apenas um), ocorrendo o inverso com os que não apresentaram este tipo de resposta: um maior número de introversivos (quatro) alegaram a descrença primitiva em comparação com os extratensivos (apenas um).

d) A descrença segundo a modalidade intelectual é mais freqüente entre os que emitiram respostas Dbl (três) do que entre os que não a emitiram (apenas um), independentemente do tipo de vivência.

e) Por último, e como já visto anteriormente, registra-se que ambos os estudantes que afirmaram não acreditar em Deus (descrença total) emitiram respostas Dbl, sendo um introversivo e outro, extratensivo dilatado.

* * *

Se analisadas apenas de uma perspectiva quantitativa, conforme se exercitou neste capítulo, as perguntas-hipóteses estabelecidas neste trabalho parecem não ser respondidas. A aparente ausência de regularidades quanto às possíveis relações entre as modalidades de crença e os tipos de vivência aponta para uma ambigüidade fundamental, cuja riqueza será melhor explorada no capítulo seguinte, a partir de uma leitura fenomenológica.

CAPÍTULO 10

CRENÇA RELIGIOSA E PERSONALIDADE EM ESTUDANTES DE PSICOLOGIA: UMA LEITURA FENOMENOLÓGICA

"Precisamos reconhecer o indeterminado como um fenômeno positivo.
É nessa atmosfera que se apresenta a qualidade. O sentido que
ela contém é um sentido equívoco, trata-se antes de um
valor expressivo que de uma significação lógica."
M. Merleau-Ponty

Os três capítulos anteriores apresentaram elementos do mundo da vida de 52 estudantes de Psicologia da Universidade Católica de Brasília. No Capítulo 7, tais elementos se apresentaram por meio da fala. No Capítulo 8, por meio da fala e da escrita. E no Capítulo 9, por meio de uma tarefa paradigmática, dada pelo Rorschach, onde se buscou apreender, para além da mera expressão lingüística (o que você diz?), elementos de expressão formal (o que você vê?).

O propósito deste último capítulo é elaborar uma síntese de tais elementos, numa nova tessitura, agora realizada a partir de um esforço de integração dos modos como eles se manifestaram nas etapas descritas em cada um dos três capítulos anteriores. Um primeiro parâmetro para tal integração e respectiva discussão é fornecido pelas próprias perguntas-hipóteses anteriormente estabelecidas, quanto do estudo piloto descrito no Capítulo 6. Um segundo parâmetro é dado pelas modalizações descritas por Husserl (1966/1998) em a "Síntese Passiva", a partir das quais exercita-se uma leitura acerca das diversas manifestações do "fundo de sentimento vital", descrito por Pratt (1907), em suas respectivas relações com o "tipo de vivência", descrito por Rorschach (1921/1974).

10.1. AS PERGUNTAS-HIPÓTESES E RESPECTIVOS DESDOBRAMENTOS

10.1.1. O "abalo" das crenças religiosas no contexto do Curso de Psicologia

A mobilização em torno do tema da crença religiosa no contexto do Curso de Psicologia ficou suficientemente ilustrada no Capítulo 7, conforme se registrou em vários depoimentos ali apresentados. Há o questionamento acerca da tendência à "patologização" da experiência religiosa, típica de várias teorias psicológicas, principalmente da Psicanálise, em Freud, como também o questionamento, e mesmo um certo "mal estar", quanto ao silêncio em torno do assunto no contexto acadêmico, considerado por alguns como uma espécie de "tabu", embora outros o considerem também uma forma de respeito. Registrou-se também intensas preocupações de cunho ético, tanto no que se refere à exigência de respeito para com as diferenças em termos de crenças religiosas, como também no sentido de se colocar em

suspenso as próprias convicções religiosas, de maneira a possibilitar a aceitação não dogmática das diferentes crenças daquelas pessoas a serem atendidas pelos serviços psicológicos ou psicoterapêuticos. Uma série de experiências foram relatadas, ilustrando o "mal estar" e o sofrimento específico em face da necessidade com que a maioria dos estudantes se vêem às voltas, qual seja, a de revisão, reavaliação, e também, de uma espécie de ressignificação dos próprios valores e crenças religiosas até então cultivadas. Em sua maior parte, adeptos de alguma religião ou, quando não, pelo menos assumindo a fé em Deus ou na dimensão transcendente, os estudantes se vêem abalados em suas crenças fundamentais. Muitos estudantes experimentam intensos conflitos ao longo deste processo de revisão e reavaliação. Outros já haviam iniciado tal processo mesmo antes da entrada na faculdade, encontrando nos conteúdos estudados no decorrer do curso de Psicologia novos elementos para aprofundamento deste exercício de ressignificação. Foram bastante as ambivalências, as ambigüidades, o ceticismo e, mesmo, um caso de assumido ateísmo, como decorrência ou como parte deste processo.

O nítido predomínio anterior das crenças perceptivas, aquela sustentada pela autoridade da Igreja, da Bíblia ou da família, fica em questão quando se deparam com os pressupostos científicos, típicos das várias disciplinas do Curso. As disciplinas de Ciência da Religião e Antropologia da Religião, em alguma medida, são citadas como elementos que permitem um mínimo de elaboração, discussão e diferenciação do critério teológico e do critério científico. Pode-se dizer, a partir do registro de uma variedade de depoimentos apresentados pelos estudantes, que existe uma demanda de um espaço suficientemente qualificado e mais integrado para aprofundamento das questões "teleológicas", abordadas em ambas as disciplinas, em confronto com as questões mais "mecanicistas", típicas de algumas teorias psicológicas, e estudadas nas disciplinas mais específicas do próprio curso. Na ausência do referido espaço, os estudantes buscam encontrar alternativas diversas para a construção de suas respectivas ressignificações - desde a troca de confidências entre eles mesmos, até à busca de orientação junto àqueles professores nos quais se sentem mais confiantes para tratar do assunto, ou junto aos pastores, padres ou conselheiros de suas próprias instituições religiosas. Poucos alegaram levar o assunto para ser tratado em psicoterapia.

A dimensão psicológica do conflito merece ser qualificada aqui, não apenas do ponto de vista do sofrimento, mas também como condição normal de desenvolvimento humano, especialmente para o futuro profissional em Psicologia. Em contato com os mestres acadêmicos da suspeita (Nietzsche, Marx e, principalmente, Freud), os jovens estudantes têm que reequacionar o que ele foi com o que ele está se tornando, ou a primeira socialização com esta nova ressocialização. E, como registrou-se de forma contundente nas entrevistas e nas respostas ao Questionário Pratt, este desafio não é apenas intelectual. Ele é também afetivo, relacional, profissional e político. Deste ponto de vista, portanto, o conflito religioso é normal

e, mesmo desejável, no sentido de que, a cada etapa do desenvolvimento, a pessoa pode tornar-se "atéia" (nos termos definidos por Vergote, 1966/1969 e 2001) em relação ao modo anterior de ser religiosa, construindo e reconstruindo sempre um novo sentido à sua adesão ou não adesão religiosa.

Há também aqueles que alegam não experimentar conflitos, seja porque não colocam ambas as concepções - a teológica e a científica, num mesmo plano, seja porque encontram nas suas respectivas religiões também elementos suficientemente racionais que não se chocam com a intelectualidade própria da academia. A primeira modalidade foi mais comum entre os católicos, e a segunda, entre os espíritas kardecistas. Os depoimentos dos primeiros tendem a colocar em planos diferentes a concepção teológica e a criticarem a psicologia quando esta tende a abarcar esta dimensão em seu discurso puramente científico, rasurando a importante distinção, dada pela catolicidade, entre verdade revelada e verdade científica (vide, por exemplo, depoimento de S_{03}, sexo masculino, que paralelamente à Psicologia, na UCB, cursa e Teologia, em outra instituição). Os depoimentos dos segundos referem-se ao espiritismo como se constituindo não apenas numa religião, mas também numa filosofia e numa ciência e, nesse sentido, capaz de encarar a ciência face à face em todas as épocas da humanidade (vide, por exemplo, depoimentos de S_{11}, sexo masculino, espírita kardecista e que se vê, no futuro, como cientista). Os evangélicos tendem a se tornar mais críticos em relação à Psicologia e a assumir uma postura de tirar dela aquilo que pode oferecer de positivo para sua prática, desde que não entre em conflito com suas crenças. Neste último caso, optam por manter a crença religiosa, mesmo que isto implique em recusar muitas verdades pregadas pelo conhecimento psicológico: a Verdade em Cristo seria anterior e posterior, posto que eterna e infinita, enquanto a verdade dos homens seria provisória, falível (vide, por exemplo, depoimentos de S_{12}, sexo masculino, evangélico convertido).

Também os relatos sobre a experiência de responder ao questionário, bem como o próprio conteúdo de suas respectivas respostas por escrito vêm confirmar a pergunta-hipótese estabelecida no estudo piloto: a de que alguns estudantes estão experimentando uma espécie de "abalo" de suas crenças religiosas a partir dos conteúdos estudados no Curso de Psicologia. Em vários momentos, inclusive, há referências explícitas a um novo modo de interpretar as experiências antes consideradas como tipicamente religiosas e que, agora, passam a ser descritas como possíveis experiências psíquicas, em vez de interpretadas pelo viés místico. Nestes casos, entretanto, permanece uma certa ambigüidade, uma dúvida, um questionamento. A crença antes sustentada sob uma perspectiva perceptiva - ou seja, sem questionamento acerca do modo como sempre aprendera a interpretar aquela experiência até então descrita como tipicamente religiosa - agora é questionada e substituída por uma explicação mais intelectualizada, dada pelos conteúdos estudados ao longo do curso. Entretanto, permanece uma divisão interna, como que a apontar para um possível elemento de cunho não meramente

perceptivo, ou não meramente sustentado pela autoridade da fala de outrem (geralmente o pai, a mãe, uma autoridade religiosa ou a própria Bíblia), mas por algo que brota do próprio interior, como que a contradizer o próprio movimento racionalista de interpretação psicológica (vide-se, por exemplo, os depoimentos de S_{48} e S_{51}, na segunda entrevista e nas próprias respostas escritas ao questionário). Nestes casos, há o reconhecimento de um elemento afetivo, intenso, apontando para a necessidade ou para o desejo, cujas não realizações no ambiente puramente acadêmico são acompanhados de um sentimento de falta - mormente descrita como uma sensação de "fraqueza espiritual". Há também quem busque ou nutra a esperança de preencher esta "falta" ou "carência" exatamente com a prática da ajuda ao outro, possibilitada pela profissão de Psicólogo (vide, por exemplo, depoimentos de S_{30}, sexo feminino, na primeira entrevista).

Também a total ausência de combinação entre as duas modalidades de crença primitiva e intelectual aponta para a natureza do "abalo", ou mais particularmente do "conflito", em relação às crenças religiosas na experiência de alguns estudantes. Os elementos perceptivos não se sustentam face ao poder da razão, quando esta tende a desmenti-los, a não ser que estejam também respaldados pela crença emocional. Daí registrar-se, como se viu no Capítulo 9, uma predominância na combinação dos três tipos de crenças: primitiva, intelectual e emocional. Assim, uma crença pautada sobre a autoridade só se sustenta face à razão se também sustentada pela crença emocional. Os argumentos apresentados pelos estudantes vão encontrar respaldo no substrato emocional, só assim sustentando a crença perceptiva. Caso esse substrato emocional seja desqualificado ou não espontaneamente assumido, a tendência é extirpar a crença religiosa da personalidade, e qualificar apenas a dimensão cética ou atéia como parte de si mesmo - é o que fazem, respectivamente, de modo bastante contundente, embora não sem alguma ambigüidade, S_{02} e S_{17}, ambos do sexo masculino, como se viu a partir de seus respectivos depoimentos, tanto na primeira quanto na segunda entrevista. Neste caso, ou a religiosidade é reduzida a uma experiência psíquica (como o faz S_{17}), eliminando-se a idéia de um Outro - Deus ou o transcendente, ou é totalmente extirpada, como se não se tratasse sequer de alguma experiência vivida (como o parece fazer S_{02}). Em ambos os exemplos, entretanto, não se pode afirmar que o "abalo" nas respectivas crenças se deu a partir dos conteúdos estudados no Curso de Psicologia, na medida em que os questionamentos quanto à crença primitiva e, mesmo, as interpretações dada à natureza da crença emocional, surgiram muito antes, em suas respectivas experiências de vida, conforme depoimentos dos mesmos na primeira entrevista.

Já entre a crença primitiva e emocional, registra-se tanto a complementaridade, como também o conflito, na experiência de um bom número de estudantes. No primeiro caso, há geralmente uma sintonia entre o que se aprendeu ou se apreendeu por meio da autoridade ou dos livros sagrados e aquilo que é confirmado pelo substrato emocional. No segundo caso, o

abalo parece ter atingido a crença primitiva, mas permanece o substrato emocional, como uma espécie de certeza que se sustenta intuitivamente, a despeito de todos os questionamentos sobre os elementos religiosos - dogmas, valores, etc., que foram repassados por meio do poder da autoridade, seja pelas figuras paternas, religiosas ou pelas chamadas escrituras sagradas. Uma concepção de Deus é sustentada, mas de uma maneira mais personalizada, em alguns casos como que "purificada" e não necessariamente equivalente ao que se lhe foi apresentado pelas vias primitivas, nos moldes em que as descreveu Pratt (1907).

Geralmente apresentados como modalidades do processo de "abalo" das crenças religiosas anteriormente sustentadas, os conflitos predominantes são entre, de um lado, a crença que se pauta justamente sobre argumentos (intelectual, portanto) e, de outro, a descrença ou questionamento da crença também sustentados sobre argumentos racionais. Ou seja, um bom número de estudantes se vêm cognitivamente em conflito entre acreditar ou não em Deus, encontrando argumentos racionais para ambos os lados: o da manutenção e o da extirpação da crença em Deus. Uma parte de seu psiquismo parece buscar argumentos sustentados por uma concepção teleológica de mundo, cuja razão se recusa a aceitar um mundo desprovido de sentido e determinado de maneira puramente mecanicista. Outra parte, no entanto, tende a encontrar nos argumentos das teorias psicológicas ou sociológicas - a psicanálise, citada com muita freqüência, o behaviorismo, citado mais raramente, ou o marxismo, também citado algumas vezes - elementos que trazem uma outra roupagem na interpretação de como o homem tende a se maravilhar ante os fenômenos da natureza, buscando explicações para além desta ou de si mesmo. Aqui, os conceitos de "sentimento oceânico", "condicionamento" e "ópio do povo" são freqüentemente citados para explicar essa tendência do homem a aderir a uma religião ou a crenças religiosas determinadas. Embora esse tipo de conflito seja registrado também entre os estudantes que não apresentaram respostas de detalhe em branco, chama a atenção que a maior freqüência de descrença intelectual tenha se registrado exatamente entre os que as apresentaram, apontando para tendências oposicionistas mais acentuadas, seja em relação a si mesmo, seja em relação ao outro, já que não se encontrou diferenças significativas entre os introversivos e os extratensivos.

Há ainda uma outra modalidade de "abalo" das próprias convicções religiosas que não se caracteriza propriamente por uma tendência ao conflito ou à descrença, no sentido de se questionar internamente os próprios sentimentos de religiosidade, mas muito mais no sentido de encontrar dificuldades em assumi-las publicamente num contexto que ser quer acadêmico, científico e, como tal, vivido como desqualificador das crenças que aí não se enquadram. Desta forma, registrou-se que, para alguns estudantes, a religiosidade ou a crença religiosa emocional continua a ser cultivada, mas de uma maneira privada, pessoal ou não revelada. Aqui, ao invés de um movimento de extirpar a crença religiosa da própria personalidade, ocorre muito mais um movimento de dissimulação: o discurso tende a mascarar uma

experiência interna, e também muito intensa na maioria das vezes, mas vivida com a impressão de que, se explicitada naquele contexto, seria alvo de adjetivos pejorativos, chacotas, críticas, julgamentos duvidosos. Enfim, é como se alguns estudantes vivessem internamente a certeza ou a desconfiança de que, se fossem assumir publicamente a própria fé, experimentariam, em si mesmo, uma espécie de sentimento de menos valia, num contexto que se quer racional, científico (vide, por exemplo, depoimentos de S_{42}). Neste caso, então, não se trata de um conflito decorrente do reconhecimento de um dado de realidade ou de um argumento que desmonte uma crença primitiva, mas, muito mais, de uma tendência/escolha em não enfrentar publicamente uma autoridade (neste caso, a científica) constituída e, pelo menos supostamente, compartilhada pelo grupo. Poder-se-ia dizer que, internamente, as crenças primitiva, intelectual ou emocional não são demovidas. Pelo contrário, elas são mantidas, mas suas força e energia motriz não estão canalizadas para a exteriorização expontânea ou compartilhamento no grupo; pelo contrário, elas caracterizam aquela experiência narcísica que André Green (1982/1988) chamou de "religião privada". Nesta, a crença religiosa permaneceria bem ancorada no psiquismo, mas envergonhar-se-ia das críticas que lhe faz um eu racional. As exigências de tal racionalidade, depositada no outro, tenderia a rasurar a convicção compartilhada e, mesmo que cada um saiba, em seu foro íntimo, que o outro também cultiva em segredo sua própria religiosidade, boa parte dos estudantes alegam, ainda que em alguns casos de forma quase dissimulada, sentir falta daquela comunhão perdida. Como se viu no Capítulo 7, em vários depoimentos ali registrados, na ausência dessa comunhão, cada indivíduo seria levado, em maior ou menor medida, a descobrir formas pessoais de dar vazão às suas respectivas crenças religiosas, que permanecem sustentadas pelo fundo de sentimento vital, descrito por Pratt (1907), a despeito de quaisquer receios ou vergonhas derivados de uma crítica racional.

Em resumo, conforme visto no Capítulo 7, as respostas subjetivas ao impacto ciência *versus* religião são bastante variadas: há aqueles que procuram situar ambas em dimensões diferentes; outros que mantêm a própria crença, mas se tornam mais críticos em relação aos valores e dogmas religiosos (a maioria dos estudantes respondem dessa forma aos conflitos entre ambas); outros que experimentam intensa ambivalência, sem terem ainda chegado a uma ressignificação considerada subjetivamente satisfatória; alguns praticamente "substituem" a crença em Deus ou na dimensão transcendente pela Psicologia; um bom número alega não experimentar conflitos entre ambas, e também um bom número de estudantes referem ter deixado de cultivar uma religião específica, mas sentem muita falta do cultivo à própria religiosidade. Por outro lado, também um bom número de estudantes não se manifestaram claramente em relação ao modo como experimentam o referido impacto e respectivas resoluções subjetivas.

10.1.2. As modalidades de crença religiosa e o desempenho na prova de Rorschach

Conforme se viu no Capítulo 9, as relações entre as modalidades de crença religiosa (e respectivos modos de elaborá-las, a partir do impacto mencionado acima) com o tipo de vivência não podem ser compreendidas a partir de análises meramente quantitativas. Estas últimas mostraram-se insuficientes para a identificação de quaisquer regularidades em termos de estrutura geral do vivido. Sendo assim, visando uma melhor compreensão destas possíveis relações e respectivas variantes e invariantes, foram selecionados quatro casos, sendo dois do sexo masculino e dois do sexo feminino, para uma análise mais propriamente fenomenológica. Para cada um desses casos, serão apresentados e discutidos: a) a natureza da crença (ou descrença) preponderante - se primitiva, se intelectual ou se emocional, em suas articulações com as ressignificações dadas ao fenômeno da religiosidade (a partir do impacto vivido ou não entre ciência e religião); b) uma síntese dos resultados obtidos no Método de Rorschach; e c) uma análise das possíveis articulações entre o modo como é vivida a crença religiosa e os demais aspectos da própria personalidade.

10.1.2.1. **CASO 01**

Deomédio[68] - Sexo masculino, 20 anos, estudante de segundo semestre

Deomédio assume-se como ateu, desde os 16 anos, portanto muito antes de entrar no Curso de Psicologia. Inscreveu-se na pesquisa por curiosidade. Sua família é muito católica, mas ele sempre encontrou dificuldades de acreditar naquilo que não é concreto, observável e comprovado cientificamente. Tanto nas entrevistas, quanto nas suas respostas ao Questionário Pratt (versão adaptada para não crentes), apresenta argumentos racionais que sustentariam a sua descrença em Deus: considera-se "uma pessoa muito cética", precisando de "evidências e razões para acreditar em algo". Tanto que, às vezes, tem dificuldades em aceitar alguns conceitos da própria psicologia ou psicanálise, justamente por julgá-los um tanto metafísicos, como o conceito de inconsciente, por exemplo. Na resposta à Questão 02, argumenta sequer utilizar a palavra Deus, pois de acordo com os seus princípios morais, isso seria brincar com a crença dos outros. Por outro lado, na segunda entrevista, alega ter gostado muito de responder ao questionário e refere-se ao filme "Amor além da vida", que retrataria uma visão de céu e inferno bem diferente da visão cristã tradicional. Alega ter se lembrado deste filme ao responder a Questão 08, acerca da crença na imortalidade pessoal. E, de fato, ao final do questionário respondido e entregue à pesquisadora, parabeniza-a pela iniciativa da pesquisa, alegando que "pesquisas como essas são muito valiosas pois nos levam a refletir sobre o nosso próprio eu, sobre o que realmente somos", e recomenda-a a assistir o referido filme.

[68] Nome fictício.

Quanto ao seu desempenho na prova de Rorschach, Deomédio oferece apenas onze respostas e apresenta tempo de latência e tempo de resposta bastante acima da média (25" e 1:13", respectivamente), apontando para alguma inibição e tendências depressivas (a média do tempo de latência é maior nas respostas às lâminas escuras - 28", em comparação com as coloridas - 21,4"). O tipo de vivência é extratensivo puro (K : C = 0 : 4,5) e a vida emocional interiorizada está em questão (ausência de K). Este último aspecto fica também ilustrado pelo grande número de fenômenos especiais do tipo: "*regard sur l'a-plat*" (lâminas I, II, III, IV, V, VI e VII), apontando para uma prudência meticulosa no contato com a própria subjetividade; perspectiva lineal (IV), sugerindo um movimento de supercompensação da instabilidade interior por meio do distanciamento ou da crítica intelectual (valoração e impressão nas lâminas VIII e X); e freqüentes comparações (lâminas II, V, VI, VIII e X), indicando a necessidade de, pela própria insegurança interior, guiar-se por padrões externos formais que estabeleçam certas "competências", ainda que estas não lhe sejam exigidas ou necessárias do ponto de vista puramente objetivo. Há nítido predomínio da inteligência abstrata e teórica (G = 45,5%) sobre a inteligência prática (D = 45,5%), sendo que esta última também lhe assegura adequada percepção da realidade, objetividade e interesse pelo concreto e imediato. A dificuldade de aceitação de normas fica evidenciada pelo baixa percentagem de F (40%), índice de Ban também abaixo da média (18%), com ausência das respostas esperadas em lâminas importantes (III, IV, VII, VIII e X) recuperadas em parte na pesquisa de limites, ainda que com alguma espécie de inibição ou resistência (~~G~~ em IV, posição invertida em VII e crítica ao objeto em X). Também a ausência de respostas humanas (apenas um Hd na pesquisa de limites, em VII) aponta para uma certa rejeição à sociedade. Chama a atenção as reações de S_{02} às lâminas IV e VII, respectivamente consideradas pela literatura psicanalítica como remetedoras às simbolizações das figuras paterna e materna. A ausência de Ban em IV é recuperada na pesquisa de limites, mas com tendência oposicionista ("não nessa posição"): o "monstro" - "dragão" é visto com a lâmina na posição invertida, ainda com crítica ao objeto, resultando numa ~~G~~. Em lugar da resposta esperada em VII (figuras femininas), após 40" de tempo de latência e fenômeno *regard sur l'a-plat*, a resposta se dá com a lâmina em posição invertida e em Dbl: "Esse, não pelo borrão, mas pelo fundo dele, lembra uma árvore, um pinheiro... talvez até uma árvore de Natal". No inquérito, é ressaltado que o que motivou tal resposta foi apenas o "contorno". E, na pesquisa de limites, pessoas também são vistas apenas pelo "formato", ressaltando-se a cavidade do nariz e o detalhe do "colar"; a localização se dá em Dd e o conteúdo, Hd - única resposta de conteúdo humano em toda a prova.

Na devolutiva, Deomédio mostra-se interessado nas possíveis relações que poderiam ser estabelecidas entre as suas respostas ao questionário e as suas características de personalidade. Em vários momentos da entrevista devolutiva, em especial quando se referia às suas relações com a mãe e com os encontros familiares em datas festivas, deixava entrever um certo

ressentimento em relação à superficialidade que ele haveria constatado nos rituais religiosos típicos, como no Natal por exemplo. É como se demandasse maior profundidade na vivência da experiência religiosa, por parte de sua família e da própria Igreja, ao invés de meras respostas frias e inautênticas quando da repetição de tais rituais. Neste ponto, a examinadora comenta mais ou menos assim: "É como se você tecesse um olhar religioso[69] sobre a própria religião e, exatamente por isso, a criticasse, por constatar que ela não sustenta essa religiosidade mais verdadeira que você esperaria ou desejaria encontrar nela". S_{02} concorda, com os olhos brilhantes, como se tivesse reconhecendo algo muito importante sobre si mesmo: "É isso. É exatamente isso". Nesse sentido, uma leitura possível, quanto à recomendação do filme "Amor além da vida", é a de que este refletiria seu próprio ideal de religiosidade, desejada, mas não encontrada/assumida na sua história de vida real. O vivido de último plano parece, portanto, ficar meio que alijado: O passado, ao mesmo tempo que está ali tão presente, também o impede de viver este presente com maior plenitude, na medida em que a vivência básica - a experiência de frustração afetiva quanto às reais possibilidades de realização de sua religiosidade mais profunda - é como que suprimida e, por isso mesmo, rejeitada como um problema próprio e atual ou concreto, no tempo e no espaço. A nível do vivido de primeiro plano, então, a alternativa encontrada é esta espécie de extirpação da crença religiosa da própria personalidade. Mas, ao mesmo tempo, a curiosidade em participar de uma pesquisa que trata justamente deste tema, bem como o elogio à pesquisadora pela iniciativa e a recomendação do referido filme, parecem revelar este vivido de último plano e constituir-se já num movimento, ainda que aparentemente paradoxal, de seu respectivo resgate.

10.1.2.2. **CASO 02**

Clóvis[70] - Sexo masculino, 20 anos, estudante de segundo semestre

Clóvis apresenta uma relação ambivalente com a religião: ao mesmo tempo que esta não lhe significa nada e conteste seus dogmas e demasiados princípios morais, reconhece a importância do conforto espiritual que ela oferece, contribuindo para a formação de homens mais justos. Considera-se meio ateu, mas, ao mesmo tempo, ao contemplar a natureza tão bonita, pensa: "tem que existir um Deus". Por outro lado, acha que foi a família que criou o medo de Deus dentro d'Ele e, em tom de brincadeira, comenta sobre suas respostas ao questionário: "Com o que eu escrevi aí, acho que eu não vou pro céu, não, viu?". Tanto do ponto de vista intelectual quanto do ponto de vista emocional, alimenta um conflito interno em relação à existência ou não de Deus. Em relação ao primeiro aspecto, às vezes pensa n'Ele como uma força estranha que toma formas perfeitas na natureza; entretanto, tem dúvidas - não

[69] Olhar religioso: Uma ética inspirada em princípios dados por um ideal de religiosidade, que não se reduz aos dogmas e princípios próprios das religiões, enquanto sistemas fechados de crenças.

pode acreditar que Deus tenha vindo do nada, sendo mais provável que o homem é que tenha inventado Deus, pois nunca o viu. Do ponto de vista primitivo, portanto, alimenta uma descrença, não acreditando na autoridade da Bíblia, que foi escrita por homens e, além disso, muito manipulada pela Igreja Católica. Do ponto de vista emocional, admite ter Deus dentro de si, mesmo que atribua isso ao fato de O terem colocado dentro dele (refere-se à família). Encontra-se em conflito entre experimentar a presença de Deus na natureza, mas ao mesmo tempo, quando se depara com tanta violência no mundo, questiona-se sobre sua respectiva existência e bondade.

No Rorschach, Clóvis apresenta boa produtividade (R = 27), mas num ritmo que aponta para alguma lentificação do pensamento (T/R = 1':45" e tempo médio de latência = 24"), dada por tendências depressivas (tempo médio de latência maior para as lâminas acromáticas do que para as lâminas cromáticas, C'F em I, desvitalização em I e VI, comentários disfóricos em II e IV, detalhe oligofrênico em I e III). O tipo de vivência é extratensivo dilatado (K : C = 1 : 5,5), com fórmula complementar invertida (26%), indicando vida emocional mais exteriorizada e inteligência mais reprodutiva do que individualizada (A = 39,3%, Ban = 18,5% e ausência de resposta original), porém o conflito entre extratensão e introversão aponta para o desejo de uma vida emocional mais interiorizada e, ao mesmo tempo, para uma espécie de síndrome de incerteza interior (Do em I e III; ~~G~~ em IV e VI; conflito entre aproximação e competição na resposta à lâmina III; respostas em forma de pergunta em III, VI e VIII; choque ao vazio em VII; fenômenos especiais de crítica ao objeto em I, III e V e de auto-crítica em I, II, III, IV, V e VI). Há um predomínio da inteligência teórica (G = 48,2%) sobre a inteligência prática (D = 25,9%), porém a capacidade introspectiva não é muito desenvolvida (K = 1, ligada a (H)) e, ainda, acompanhada de uma ausência de rigor de pensamento (sucessão relaxada e respostas de boa forma um pouco abaixo da média - F+ = 44,4%). Os interesses de S_{13} são bastante variados (tipo de apreensão rico e conteúdos bem diversificados) e há capacidade de inteligência e imaginação criadora, sendo que ambas são favorecidas por uma forte energia latente ((k = 2 [1] e kan = 03 [2]). Esta última, entretanto, não está sempre a serviço da inteligência prática, que se apresenta com mais freqüência subjugada pelas emoções do que estimuladas por ela, especialmente em situações de elevada ansiedade situacional (respostas de detalhe oligofrênico em I e III, fabulação em III e VII, ausência de Ban em VII e K bloqueado na pesquisa de limites, baixa freqüência de respostas de grande detalhe - com tentativa de recuperação no inquérito - e freqüência mediana de respostas de pequeno detalhe). O controle interno está em questão (K : kan + kob = 1 : 5 [3]), como também o controle externo (FC : CF + C = 1 [1] : 5), apontando para alguma imaturidade afetiva e caracterizando tendências à irritabilidade e às intensas reações emocionais (sangue em II, cachorro nervoso em III, felinos brigando por comida e feridos em VIII). As reações às lâminas III e IV apontam para um

[70] Nome fictício.

sentimento de medo e de desconfiança em relação a si próprio, com reflexos sobre a sua capacidade de entrega e confiança nos vínculos afetivos, provavelmente acompanhadas de intensos sentimentos de inferioridade, confirmados pelas reações às lâminas V (crítica ao objeto, auto-crítica e auto-referência) e IX ("tudo borrado", ênfase sobre a divisão, "ligações fraquinhas", "olho prá todo lado").

É compreensível que, também em relação às próprias crenças ou descrenças religiosas, Clóvis apresente-se conflituado, inseguro e desconfiado. De um lado, as reações que lhe parecem derivar de um "fundo de sentimento vital", tal como descrito por Pratt (1907) são desqualificadas, pois que não há pleno reconhecimento de suas próprias intuições (suas respostas ao teste são freqüentemente oferecidas em forma de pergunta ou de uma maneira incerta - o termo "parece", como sinônimo de ambigüidade e incerteza, é utilizado em todas elas). Também do ponto de vista intelectual se vê conflituado, com freqüência inibido, incerto quanto aos argumentos para sustentar sua crença ou sua descrença em Deus. O pensamento não é seguro, determinado, mas sim, confuso, entrecortado, viscoso, e poderia ser caracterizado pelas mesmas expressões que ele próprio utiliza para referir-se ao "monstro do pântano" (que entendeu muito pouco, mas achou parecido com uma "plasta" - algo que se separa e volta) na "malha" IV. A ausência de uma vida emocional mais interiorizada e suficientemente qualificada lhe impossibilita uma expressão assertiva quanto às suas percepções de mundo, o que se evidencia tanto pelas suas respostas ao teste quanto pelo seu modo de elaborar a própria fé ou descrença, seja de uma perspectiva afetiva, seja de uma perspectiva puramente intelectual.

10.1.2.3. **CASO 03**

Esperança[71] - Sexo feminino, 21 anos, estudante de sexto semestre

Esperança verbaliza muito pouco durante ambas as entrevistas. Afirma ser católica, mas costuma freqüentar a Igreja apenas quando está "sufocada". Acredita em Deus, mas prefere fazer suas orações em casa. Ao final da primeira entrevista, pergunta como serão estabelecidas as relações entre crença religiosa e personalidade. Refere também que, ultimamente, vem se sentindo "fraca espiritualmente" e com maior necessidade de freqüentar a Igreja. Na segunda entrevista, diz que foi bastante "objetiva" em suas respostas ao Questionário Pratt (versão adaptada para crentes). As questões foram muito profundas e acha que "se fosse um pouco mais religiosa", teria escrito mais. Achou o questionário chato e cansativo e só o respondeu por estar participando da pesquisa; em outra situação, com certeza, não o responderia. Não refletiu previamente sobre as questões: "Eu li as questões no mesmo dia e fui respondendo". Acredita em Deus como Pai e Criador, que "quer nos ver sempre

[71] Nome fictício.

felizes, sem nunca impor nada: deu-nos o livre arbítrio para escolhermos o caminho que quisermos; se escolhermos ficar junto d'Ele, seremos felizes". Alega ter experimentado a presença de Deus por meio de outras pessoas, as quais presenciou que estavam com problemas e, após participar de encontros espirituais, tornaram-se mais tranqüilas e felizes. Não responde à Questão 4 e respectivo sub-item 4.1. Sua crença em Deus é, portanto, sustentada basicamente pela modalidade descrita por Pratt (1907) como primitiva (aceita o testemunho dos que já experimentaram Sua presença e aceita a Bíblia como autoridade em questões religiosas - se perdesse a fé na mesma, perderia também a fé em Deus), e, em parte também pela modalidade emocional (se deixasse de acreditar em Deus, sentiria um vazio, pois o vê como Pai e Criador).

No Rorschach, Esperança apresenta produtividade média (R = 19), ritmo normal tendendo ao lento (T/R = 57" e tempo de latência variando entre 1" e 19") e boa capacidade de estabelecer conexões (GDbl = 2, e Z em várias lâminas - I, III, IV, VII, VIII e IX). O tipo de vivência é extratensivo dilatado (K : C = 2 : 4), com fórmula complementar coerente (37%), apontando para tendências de vida emocional mais exteriorizada e inteligência predominantemente reprodutiva e mais teórica (G elevado e igual a 36,8%) do que prática (D rebaixado e igual a 36,8%). A abordagem ao exame tende a ser mais afetiva e pessoal (F = 47,4%) do que intelectual e socializada (F+ = 77,8%; H = 10,5%, abaixo da média esperada para mulheres), o que pode levar a alguma inadaptação ao meio (baixos índices de respostas de grande detalhe, de respostas banais e de conteúdo animal). Esta capacidade de adaptação social fica também em questão pelo elevado índice de respostas de detalhe em branco (Dbl = 15,8%), emitidas num contexto em que aponta para a dificuldade de digerir/elaborar internamente o sentido em que as coisas se lhe apresentam. O desejo de contrapor-se é vivido com muita culpa e angústia e, embora a oposição seja mais contra os outros do que contra a si mesma, ela não chega a ser aberta, devido à censura (ao longo da prova, demonstra desejo de girar a lâmina, mas não o faz, contendo-se e verbalizando "se tivesse ao contrário... etc."; autorizada pela examinadora, vira as lâminas VI e VII, com certo alívio e emitindo, em seguida, resposta em Dbl). Há relativa capacidade de interiorização (K em III e VII), mas predomina o aspecto motor, voltado para a expressão mais aberta (a despeito de alguma censura) dos desejos e necessidades (FC = 4 e CF = 2). As respostas às lâminas IX e X apontam que, afetivamente, está se abrindo para a possibilidade de que algo novo possa nascer, talvez por estar buscando desenvolver-se e amadurecer: entrar em contato com as próprias tendências oposicionistas e, a partir daí, alcançar maior expontaneidade e integração com os próprios afetos e os dos outros (os conteúdos das referidas lâminas remetem à idéia de algo novo que "brota" ou "desabrocha").

Pode-se dizer que a mesma dificuldade de elaborar internamente o que lhe é apresentado por meio das lâminas do Rorschach, na posição originalmente estabelecida, foi apresentada

por Esperança em relação às questões do Questionário Pratt. As tendências oposicionistas em relação ao mesmo se manifestou em sua postura durante a segunda entrevista, da qual parecia participar meio que a contra gosto, e expressando a sua indisposição interna para fazer uma reflexão mais introspectiva sobre as questões colocadas pelo mesmo. Mas, ao mesmo tempo, é como se fizesse a si mesmo uma auto-crítica, julgando que se fosse mais religiosa, teria respondido de mais bom grado. A despeito de sua alegada indisposição com relação ao questionário, apresenta-se e participa da segunda entrevista, tendo também afirmado, desde a primeira, que vinha sentindo-se "fraca espiritualmente", e com necessidade de fortalecer a própria fé. É como se desejasse experimentar uma fé mais autêntica, como aquela que parece identificar nas pessoas que alegam já ter sentido a presença divina, após os encontros espirituais. O movimento de participar da pesquisa, a despeito de uma certa resistência em entregar-se a uma tarefa mais introspectiva, assemelha-se ao seu estilo de manusear algumas lâminas do Rorschach - encontra dificuldades em emitir respostas na posição original (V) e, nestas mesmas lâminas, tende a emitir respostas em Dbl, também como sinal de oposição à interpretação da figura em primeiro plano. Participando da pesquisa, mesmo julgando o Questionário Pratt como "chato" e "cansativo", e ao reconhecer o seu próprio movimento interno de "pouca religiosidade", é como se estivesse buscando recursos para fortalecê-la, visto que, por enquanto, só a tem enxergado no outro. Parece sentir falta dela e, ao mesmo tempo, alimentar desejos e esperanças de que ela possa brotar em si mesma, de uma maneira mais autêntica e interiorizada.

10.1.2.4. **CASO 04**

Alana - Sexo feminino, 20 anos, estudante de sexto semestre

Alana inscreveu-se na pesquisa, segundo o que disse, pela possibilidade de conhecer a própria personalidade e também por interesse pelo tema, sobre o qual não conhece nenhuma literatura e nunca é tratado em sala de aula. Sente-se segura em relação à suas próprias crenças religiosas (é espírita), mas insegura em relação ao como portar-se no atendimento a pacientes com relação ao mesmo assunto. Desacredita na neutralidade total e refere que, por exemplo, não saberia como proceder num caso em que o paciente desacreditasse totalmente em Deus e quisesse fazer um aborto. Valeu à pena responder o Questionário porque refletiu sobre o quanto a questão da crença faz parte do que ela é, interferindo profundamente em sua vida. Na sua religião, tem oportunidade de questionar e sentiu-se livre para avaliar as próprias crenças: ela (a religião) é mais do que uma crença, é uma filosofia de vida e também uma espécie de conforto e bem estar, tornando as pessoas melhores para si mesmas e para os outros. Deus seria uma força, uma energia superior, que preenche e impulsiona para o bem, bastando, para isso, encontrá-lO dentro do próprio coração: Sua relação com ela é de amor, mostrando-lhe o melhor e respondendo-a de acordo com seus atos, numa lei de causa e efeito. Sua crença em

Deus apresenta-se sob os três aspectos: primitivo, intelectual e emocional. De uma perspectiva primitiva, acredita na autoridade da Bíblia, mas sua fé não é função única da mesma, e segue a mesma religião da mãe, que é assitente social, com formação em terapia de casal e de família e atua atualmente em hospital psiquiátrico. De uma perspectiva intelectual, Deus seria uma resposta para a existência, energia imersa no Cosmos com a qual o ser humano estaria ligado, ligação essa também favorecida pelos espíritos intermediários entre a energia menos evoluída e a força divina. De uma perspectiva emocional, experimenta a presença divina em si mesma, na relação com pessoas cujas atitudes lhe inspiram o bem, em suas orações, e na força que intui presente em tudo e em todos. Comenta que ficou confusa ao responder a Questão 4.2. do Questionário Pratt (versão adaptada para crentes), porque sentiu que deixar de acreditar em Deus já nem faria parte dela mesma.

Na prova de Rorschach, Alana apresenta produtividade média (R = 17) com tendência à alguma lentidão no ritmo de respostas (T/R = 1:06" e tempo médio de latência = 29,4"). O tipo de vivência é introversivo dilatado (K : C = 5 : 1,5) sem conflito com a fórmula complementar (35,3%), apontando para a vida emocional mais interiorizada e inteligência mais individualizada. Esta última tende a privilegiar a visão de conjunto, a síntese e a abstração (G = 35,3%), às vezes até em detrimento do senso de objetividade, e acompanhada de certa ansiedade e dificuldades de estabelecer diferenciações sobre o óbvio (Do em I e VI), especialmente em situações muito novas e vividas como ameaçadoras. Existem indícios de boa capacidade de análise e senso de organização e observação (sucessão tende à ordenada e Dd = 17,7%), com alguma tendência à repressão dos próprios afetos e impulsos (F = 58,8%), e boa capacidade de rotular com precisão, juízo crítico, pensamento lógico, claro, preciso e organizado (F+ = 80%). A oposição, quando se apresenta, é dirigida a si mesma (rosto e olhos em I, Dbl em IX). Apresenta um grande interesse por si mesma e pelos outros (H = 35,2%), com tendência a preocupar-se com a avaliação que possam fazer dela mesma. Há estereotipia suficiente para permitir um bom nivel de adaptação (A = 35,3%) e até mesmo uma tendência à convenção e à dependência social (Ban = 41,2%), confirmada pela natureza dos conteúdos vistos em VIII e X ("coisas ligadas") e pela presença de apenas uma resposta original. O controle interno apresenta-se bastante alto (K : kan + kob = 5 : [1]), mas o controle afetivo fica em questão (FC : CF + C = 0 : 1,5; tempo médio de latência bem maior para as lâminas cromáticas do que para as lâminas acromáticas; choque ao vermelho e choque à cor). Um conteúdo místico é emitido justamente na lâmina que, segundo a interpretação psicanalítica clássica, remeteria ao ápice do confronto consigo mesma e às reações contratransferenciais: em IX, identifica uma "aura" com "auréola" no detalhe mais claro central - único Dbl de toda a prova. Nas lâminas classicamente descritas como remetedoras à simbolização das figuras paternas e maternas (respectivamente IV e VII), não há choques (embora na L. IV o tempo de latência seja mais alto, e na L. VII identifique "duas meninas" e não "duas mulheres") e são

emitidas as respostas esperadas, sem maiores dificuldades, apontando para uma boa integração afetivo-cognitiva de ambas.

Tanto em suas respostas ao Questionário Pratt, quanto nas suas respostas ao Rorschach, fica evidente, na estruturação da personalidade de S_{50}, a qualificação do campo de sentimento vital: os elementos intuitivos são expontaneamente integrados à personalidade, dado pela interiorização da vida emocional e inteligência mais individualizada, características do tipo de vivência introversivo. A internalização das figuras de autoridade (paterna e materna) e o alto índice de adaptação social mostra-se coerente com a manutenção da crença primitiva, constatada também em suas respostas ao Questionário Pratt adaptado e durante as entrevistas. Os elementos de cunho cognitivo, mais favorecidos pela tendência à abstração e pelo juízo crítico, sem excessivo apego ao concreto, lhe permitem a manutenção de uma crença intelectual, em sintonia com os elementos perceptivos e emocionais. Desse modo, a integração entre as três modalidades de crenças - a primitiva, a intelectual e a emocional - se dá de maneira coerente e integrada à personalidade, garantindo força, propulsão e energia motriz aos próprios sentimentos e convicções religiosas, independentemente dos questionamentos com os quais poderia se deparar ao estudar as clássicas teorias psicológicas e respectivas interpretações dadas ao fenômeno religioso. A despeito de ter prorrogado a sua participação na entrevista de devolução do Questionário e na devolutiva do Rorschach, por motivos racionalmente justificados (trabalho ou indisposição física), na experiência consciente de Alana a religiosidade não é vivida como sinônimo de impedimento ao pensar ou à liberdade de questionamento e, conforme declara na segunda entrevista, a tarefa de responder ao Questionário serviu-lhe para que se conhecesse melhor e se certificasse ainda mais do quanto ela mesma se constitui na própria fé em Deus e na dimensão transcendente.

* * *

Aprofundando a compreensão das relações entre crença religiosa e tipo de vivência, a análise dos quatro casos apresentados acima permite identificar as vicissitudes das possíveis relações a serem estabelecidas entre as modalidades de crenças estabelecidas por Pratt (1907) e os tipos de vivências descritos por Rorschach (1921). Verifica-se que tais relações não são unilaterais, remetendo às várias circunvoluções entre o tipo de ressonância íntima e os demais aspectos constitutivos da experiência vital na relação com o mundo real e imaginário. Sendo assim, as relações possíveis apontadas nas perguntas-hipóteses **2** (relação entre o conflito experimentado pelo sujeito e respectivas modalidades de crença e tipo de vivência) e **3** (relação entre crença emocional e tipo de vivência introversivo), apresentadas no capítulo VI deste trabalho, só podem ser esclarecidas no âmbito do mundo da vida de cada sujeito, em particular. Isso explica, pelo menos em parte, a ausência de quaisquer regularidades

registradas na abordagem predominantemente quantitativa empreendida no capítulo anterior (Capítulo 9).

10.2. FUNDO DE SENTIMENTO VITAL E TIPO DE VIVÊNCIA: LEITURA A PARTIR DAS MODALIZAÇÕES DESCRITAS POR HUSSERL

Após um estudo da consciência em seu sentido mais estritamente empírico, conforme discutido no sub-item anterior, onde se exercitou uma análise das hipóteses estabelecidas no Capítulo 6 e seus respectivos desdobramentos, propõe-se aqui a um exercício mais propriamente fenomenológico, ainda que também levado a cabo na trilha de um estudo psicológico.

Como se viu antes, no Capítulo 5, a fenomenologia pura pretenderia chegar ao fundamento último do ser e de suas respectivas aparições à consciência, cuja intencionalidade seria de duas espécies: uma temática, relacionada ao saber do objeto e do próprio saber do objeto, e uma operante, dada pela própria visada do objeto em ato, ainda não refletida. Esta última, então, é que seria a essência buscada pela fenomenologia pura: a intencionalidade temática buscaria alcançar a operante, embora sem nunca conseguí-la, pois que o saber consciente só pode exercer-se sobre aquele fundo irrefletido: dimensão de vida apenas sentida, mas não formulada.

Em "A sintese passiva", Husserl (1966/1998) descreve o interessantíssimo exemplo da percepção boneca - ser humano: no teatro, observando um panóptico, ao se deparar com a experiência de visualizar um figurino, uma espécie de boneca mecânica, o filósofo teve uma primeira impressão de que se tratava de uma pessoa e, só num segundo momento, descobriu tratar-se de uma imitação. A partir deste exemplo, descreve em detalhes as vicissitudes daquele processo em que a intencionalidade temática busca alcançar a operante, ou de como o vivido de primeiro plano remete ao vivido de último plano, todavia, sem nunca alcançá-lo de maneira plena e completa. Ao analisar as vicissitudes deste processo, o filósofo descreve várias espécies de "modalização" na apreensão da experiência fundamental em causa, que bem poderia aplicar-se, aqui, ao modo como os diversos estudantes, sujeitos desse estudo, tentaram descrever as suas respectivas experiências com relação à própria religiosidade. Os respectivos usos da palavra Deus, bem como os próprios motivos apresentados para acreditar ou duvidar de Sua existência, parecem apontar para as mesmas vicissitudes e respectivas modalizações:

1. O modo da negação, que manifesta-se, consecutivamente, pelas seguintes configurações perceptivas:

- a decepção ("não é o que eu acreditava ser", ou "acredito sim num Deus, mas não tão bom e justo quanto pregam");

- preenchimento parcial (tentativa de preservar a imagem original - "a boneca representa ser humano" ou "Deus fez o homem à sua imagem e semelhança", portanto, a percepção de Deus se dá na experiência com os outros, mas ele não existe enquanto realidade absoluta, fora de si mesmo, visto que o próprio homem criou essa idéia de Deus);

- rasura retroativa das prefigurações anteriores ("não é mais ser humano", ou: "antes eu rezava e acreditava em Deus, mas hoje não acredito mais" - ou outros depoimentos bastante semelhantes, alegando que a própria experiência levou ao questionamento das crenças antes sustentadas pela modalidade primitiva ou perceptiva).

2. O modo da dúvida, configurando-se em, pelo menos, duas etapas:

- conflito entre duas apreensões perceptivas superpostas e de mesmo fundo imagético ("boneca ou ser humano?", ou: seria Deus que existe mesmo ou Ele seria apenas fruto das projeções humanas?);

- resolução da dúvida, pela certeza confirmada de um aspecto e pela negação de outra ("é boneca, não é ser humano", ou: esse Deus que ai pregam seria apenas a projeção do homem fora de si mesmo; se fosse tirar d'Ele essa imagem projetada, deixaria portanto de existir, cair-se-ia no vazio).

3. O modo da possibilidade, que desdobrar-se-ia nos seguintes grupos:

- possibilidades abertas como quadros de indeterminação da prefiguração intencional (incerteza entre ficar com a percepção inicial - "pode ser um ser humano" - e entre ficar com a segunda - "pode ser uma boneca", devido às similaridades entre ambos, ou: pode ser que exista um Deus, que às vezes parece manifestar-se na perfeição do universo ou nas virtudes humanas; ou pode ser que não exista, já que se constata também a violência e a injustiça);

- possibilidades avaliativas como tendências da dúvida à crença (as diferenças entre "boneca" e "ser humano" tornam-se mais evidentes justamente pelo contraste entre ambos, tendendo a levar a uma escolha - boneca ou ser humano; ou: ao contrário do homem, cujo poder é limitado e cuja energia é menos evoluída, Deus é força cósmica e energia divina, purificada; portanto Deus não é ser humano);

- contraste entre a possibilidade aberta e a possibilidade avaliativa (a ausência de exigência em optar por uma ou outra possibilidade - "boneca e ser humano" - conflita-se com o seu oposto, que solicita uma opção - "boneca ou ser humano"; ou: Deus pode existir ou não, "quem sou eu para dizer que Ele existe ou

não existe?", posição em conflito com aquela que afirma "sou cético quanto a isso: costumo acreditar apenas naquilo que a ciência comprova");

- os modos de certeza como tal em suas relações com as possibilidades abertas e avaliativas (uma certeza é assumida como pura e plena - "é uma boneca", enquanto permanecem outras possibilidade abertas e avaliativas - "pode ser ser humano" ou "deve ser ser humano"; ou: "Deus existe", mas o homem pode utilizar a palavra Deus de várias maneiras, dada por uma religião que massifica ou controla ou por uma religião mais purificada e libertadora).

4. Modalização ativa e modalização passiva, que pode caracterizar-se, segundo a tomada de posição do próprio eu, de duas maneiras:

- tomada de posição do Eu como ativamente responsável pelas variações modais da doxa passiva ("eu identifico uma boneca" ou "eu identifico um ser humano", como uma posição assumida e deliberada; ou, no caso da crença religiosa, uma fé sustentada pela dimensão primitiva, intelectual e/ou emocional, deliberadamente assumida);
- questionamento como esforço de vários graus em vias de ultrapassar a modalização por uma decisão de julgamento (é mesmo uma boneca?, ela representa ser humano?, ou: no caso do questionamento último à utilização da palavra Deus e à reflexão do Seu sentido último, o deparar-se com o nada ou com o espanto, assim descrito por S_{17}, na segunda entrevista: "Porque parece que a partir do momento que pergunta o que é Deus prá você, parece que é assim um nada, né. Um nada... uma coisa tão grande... uma nada assim... (....) Ela parece que cai assim no vazio, de repente essa palavra cai no vazio.... Não tem nada que fale dela.").

O fundo de sentimento vital, descrito por Pratt (1907), pela sua total identificação com a intencionalidade operante, só pode ser suposto a partir das diferentes manifestações da intencionalidade temática. Do mesmo modo, o tipo de vivência, como indicativo do modo como o indivíduo experimenta, só pode ser identificado a partir da energia vital, atuante em determinado momento (vontade, libido, pulsão, impulso, dentre outros nomes com os quais possa ser designada teoricamente) e já transformada em tendências ativas. Para acessar a experiência fundamental em causa, a linguagem é insuficiente, como bem expressam, respectivamente, as estudantes S_{32} e S_{40}, quando tentam descrever o que querem dizer ao empregar a palavra Deus:

> "... é tão magnífico que não há palavras para descrevê-lO"
>
> "Se eu continuasse tentando descrevê-lO provavelmente acabariam as palavras e eu não conseguiria falar a Seu respeito em toda a Sua magnitude"

A expressão formal, tal como ocorre na prova de Rorschach, tem maior alcance que o movimento puramente lingüístico, entretanto, para ser comunicada, ela também acaba sendo filtrada pela barreira semântica, mesmo que de uma perspectiva primária e anterior, posto que dada por uma tarefa paradigmática. Oferece, portanto, maior possibilidade para que o vivido de último plano se manifeste numa experiência sensorial direta, como uma "*gestalt*", cabendo, entretanto, ao examinador a tarefa de interpretá-la. Tal interpretação, por mais estudada cientificamente que já o seja, não deixa também de passar por aquelas mesmas modalizações descritas por Husserl (1966/1998), em "A síntese passiva".

Morse e Wingo (1962/1978) relatam a experiência de um fotógrafo chinês que, "preocupado com o impacto do cristianismo sobre muitos de seus amigos, e buscando uma resposta para o seu próprio anseio espiritual, sentiu um repentino impulso" (p. 276) para tirar uma fotografia de uma imagem desenhada na neve, ilustrada na Figura 02, na página seguinte. Após revelar a foto, ao apreciá-la, identificou subitamente o rosto de Cristo, percepção acompanhada de plena convicção de que encontrara, finalmente, a resposta para a sua busca, convertendo-se em seguida.

FIGURA 02 - FOTOGRAFIA NA NEVE

(Reproduzido de Morse e Wingo, 1962/19788, p. 176)

Assume-se aqui que as interpretações selecionadas e oferecidas ao imenso material obtido ao longo desta pesquisa, tal como a experiência do fotógrafo mencionado e ou as dos estudantes de Psicologia ao emitirem suas respostas ao Rorschach, são também decorrentes de uma composição específica entre figura e fundo. Esta tarefa foi acompanhada de um esforço tão consciente quanto possível em enfatizar os aspectos cruciais para uma melhor compreensão do instigante fenômeno da religiosidade em suas articulações com o fundo de sentimento vital, descrito por Pratt (1907) e o tipo de vivência, descrito por Rorschach (1921). Sabe-se entretanto que, tanto em se deparando com as manchas do Rorschach, ou com a clássica figura apresentada anteriormente, algumas pessoas visualizam apenas pontos pretos, brancos ou coloridos em quadros de neve, areia ou tinta. Alguns vêem padrões altamente individualizados - animais, plantas ou perfis. Há, porém, também aqueles que têm a certeza de que nada existe naquela gravura.

CONCLUSÃO

"A vida não equivale a um Teste de Rorschach, e sim a um enigma a ser decifrado. O sentido da vida não pode ser inventado, ele precisa ser descoberto."
Viktor E. Frankl

Ao longo dos dez capítulos anteriores teceu-se uma rede de significados, cuja tessitura visava agarrar as coisas pelos seus começos, ou seja, pela raiz, mesmo que elas já se nos apresentassem em botões, flores ou frutos. Neste sentido, implicou em fazer o caminho inverso dado pelo próprio desenvolvimento natural destas mesmas coisas, cujos produtos ulteriores sempre ocultam um patamar anterior, mas, por outro lado, preservando neles mesmos o essencial daquela raiz comum sobre as quais se sustentam. Sem desprezo aos limites nos quais tais esforços necessariamente se esbarram, o propósito deste trabalho, a partir de uma leitura fenomenológica, buscou alcançar um novo patamar, que permitisse construir novos caminhos de investigações, descobertas e ações relacionadas ao provocante tema da crença religiosa e respectivas circunvoluções no terreno da personalidade. Neste caminho, a indeterminação se fez presente o tempo todo, a despeito das regularidades, variantes e invariantes que se buscou constatar nas experiências vividas pelos diversos estudantes de psicologia, sujeitos deste estudo.

Considerando-se, pois, o exposto acima, em que pesem as constatações ao final deste trabalho, apresentadas no Capítulo 10, e que nem sempre confirmaram as hipóteses inicialmente estabelecidas (inventadas, portanto), a sede de conhecer o enigma da vida não se apresenta aqui como necessidade que se sacia ao beber das águas de Schopenhauer ou ao concluir, de maneira pessimista e irônica, quiçá arrogante, tal como Freud o fizera em relação às vicissitudes e ao sentido último da raça humana, assim expressando sua angústia (quanto aos rumos de seu tempo), em carta escrita à Lou Andreas-Salomé (1972/1975):

> "(...) E o mais triste de tudo isso é que temos aqui exatamente o modo pelo qual deveríamos ter esperado que as pessoas se comportassem, a partir do nosso conhecimento da psicanálise. (...) Somos forçados a abdicar e o Grande Desconhecido, Ele ou Alguma Coisa, emboscado atrás do Destino, algum dia repetirá esta experiência com outra raça. (...)" (De Freud a Lou A.-S, em 27.07.1916)

Em lugar de buscar saciar uma tal necessidade, de cunho racionalista e confirmadora de conhecimentos pré-estabelecidos, assume-se aqui um intenso desejo, que faz-se convicção, apontando para o otimismo e, principalmente, para o sentido generoso da humildade, tal como aquela assim reconhecida por Byrnes (1984, p. 262), ao concluir seu livro sobre Psicologia da Religião:

"Este é o paradoxo, então, na vida, na religião, e no estudo que temos agora concluído: Nossas limitações são nossas dádivas e nossas dádivas são nossas limitações. Quando tentamos compreender o infinito, tornamo-nos mais finitos e mais sublimes."

Sendo assim, ao final deste trabalho, qualifica-se o indeterminado, reconhecendo que dele mesmo é que emergem as possibilidades e as riquezas das conclusões apresentadas a seguir.

* * *

Um primeiro grupo de conclusões derivam-se dos resultados referentes às análises das perguntas-hipóteses estabelecidas no estudo teórico e pesquisa piloto deste trabalho. Tais conclusões apontam, inicialmente, para a impossibilidade de se diferenciar, de maneira asséptica e objetiva, entre as modalidades de crenças perceptiva, intelectual e afetiva. Aliás, isso está perfeitamente de acordo com a advertência de Pratt (1907) quanto à impossibilidade de se organizar o psiquismo em gavetas arrumadinhas e separadas. Esta mesma impossibilidade constatou-se em relação aos tipos de vivência, descrito por Rorschach (1921). Estabelecidos tais limites, é compreensível que as análises meramente quantitativas estivessem fadadas ao fracasso, por mais que se possa também argumentar acerca da necessidade de se aperfeiçoar tecnicamente o instrumental utilizado nesta pesquisa, desde o próprio delineamento da pesquisa, passando pelo maior refinamento do Questionário Pratt, chegando até ao método de análise de suas respectivas respostas, que bem poderia sustentar-se sobre o estabelecimento de escalas de diferencial semântico.

Num segundo momento, as conclusões acerca dos desdobramentos das referidas perguntas-hipóteses, estabelecidas e analisadas ao longo deste estudo, apontam para a intensa mobilização em torno do tema da crença religiosa por parte dos estudantes que dela se interessaram em participar. Algumas descrições dos estudantes, a partir de suas próprias experiências em sala de aula ou mesmo nos intervalos destas, nos contatos com os colegas e professores do próprio curso, permitem identificar que esta mobilização não é privilégio deste grupo em relação aos demais que dela não participaram. Conforme analiticamente descrito no Capítulo 7, e sinteticamente analisado no Capítulo 10, tal mobilização adquire diversas facetas, confirmando a suposição inicial de que os conteúdos estudados no Curso de Psicologia em muito contribuem para certo "abalo" das crenças religiosas destes mesmos estudantes, ressaltando-se a dimensão do conflito como processo constituinte do ser humano, com maior impacto sobre aquelas sustentadas por uma modalidade perceptiva ou primitiva. Os conflitos experimentados adquirem intensidade e configurações específicas, conforme a predominância desta ou de outra modalidade de crença, intelectual ou emocional. A maior freqüência desta última e respectiva força motriz parece permitir à maioria continuar

mantendo a sua fé em Deus ou em uma dimensão transcendente, a despeito de todo o "desmonte" provocado pelas teorias clássicas que estudam no curso. Os conflitos decorrentes do confronto, portanto, atingem em especial as modalidades primitiva e intelectual, encontrando-se, entretanto, algumas alternativas de conciliação entre esta última e os conteúdos apreendidos ao longo do próprio curso, especialmente em relação à dimensão ética de respeito e ao ideal de ajuda a outrem.

Num terceiro momento, as conclusões derivadas de análises das relações entre as modalidades de crença e os tipos de vivência apontam que este estudo só pode ser suficientemente levado a termo quando se considera o "mundo da vida", em sua dimensão pessoal e específica de cada indivíduo. As possíveis conexões entre crença religiosa e personalidade só podem ser compreendidas se analisadas individualmente, como manifestações íntimas e pessoais de cada ser. Neste sentido, apenas nos estudos de casos, empreendidos no Capítulo 10, é que se pode superar o impasse colocado pelas análises mais propriamente estatísticas e comparativas apresentadas no Capítulo 9. Os quatro casos apresentados no Capítulo 10 lançam alguma luz sobre as respectivas relações entre o fundo de sentimento vital e o tipo de vivência, embora ainda se deva reconhecer o quanto a intencionalidade operante permaneça, simultaneamente, mostrada e escondida pela intencionalidade temática.

Um segundo grupo de conclusões apontam para a necessidade e o desejo de um maior aprofundamento em vários temas e questões complementares, que se enunciaram ao longo deste processo, mas que, por limitações de tempo e de espaço, são aqui apenas apontadas e indicadas para o futuro.

Primeiramente, fica acenada a importância de se desenvolver a análise dos outros casos, dados pelo desenrolar do "mundo da vida" dos demais estudantes que participaram desta pesquisa. Será bastante esclarecedora a continuidade de tais análises, de modo que se possa compreender vários outros processos de articulações entre as crenças religiosas e tipos de vivência, desde uma perspectiva fenomenológica. Este mesmo estudo poderá ser acompanhado de um maior aprofundamento do riquíssimo dinamismo próprio do conflito psíquico, enquanto constituinte de um sujeito que se mostra e se esconde, simultaneamente, entre a intencionalidade operante e a intencionalidade temática.

Em segundo lugar, acena-se que cada uma destas análises será bem mais aprofundada e consistente, caso se considere, para além do tipo de vivência como fórmula matematicamente estabelecida para as relações entre respostas de cinestésicas e cromáticas, as modalidades de movimento percebidas por cada sujeito - se predominantemente de flexão ou se predominantemente de extensão. Além disso, em tais análises, será fundamental uma leitura mais atenciosa sobre a qualidade geral e características específicas das respostas globais, no

conjunto, e em cada lâmina, em particular, dado que esta modalidade de localização muito revela sobre o processo de apreensão do mundo, desde uma perspectiva intelectual, mas fundamentalmente pautada sobre um fundo emocional.

Em terceiro lugar, conforme se constatou ao longo das entrevistas devolutivas, foi bastante interessante registrar elementos relacionados à simbolização das figuras materna e paterna e suas respectivas articulações com as respostas dadas ao Questionário Pratt adaptado, especialmente no que se refere aos motivos para acreditar ou não em Deus e à concepção que se tem ou não do mesmo, e com as respostas ao Rorschach, em especial às reações observadas nas lâminas IV e VII. Será bastante pertinente um estudo mais aprofundado acerca desta questão, permitindo inclusive uma re-leitura e aprofundamento na compreensão dos resultados encontrados a partir de vários estudos interculturais, como por exemplo, aqueles elencados na obra de Vergote e Tamayo (1981), acerca das relações entre as figuras parentais e as representações de Deus.

Ainda em relação às possibilidades futuras de aprofundamento, fica registrada a importância de se considerar também a quarta modalidade de crença - crença volitiva - descrita mais tarde por Pratt (1921), após maior consolidação de seus estudos por meio do seu Questionário sobre Crença Religiosa e também por meio de estudos interculturais. O elemento volitivo foi significativamente registrado em praticamente todas as respostas fornecidas pelos sujeitos-protagonistas, entretanto suas análises não foram consideradas para este estudo, por motivos já explicados anteriormente. Fica aqui registrada, portanto, a expectativa de uma investigação futura das possíveis relações entre a dimensão volitiva da crença e os aspectos mais especificamente conativos do Método de Rorschach.

Uma quinta e última possibilidade de estudos futuros, que também lançaria mais luz sobre o problema aqui investigado, seria justamente a reaplicação de ambos os instrumentos - o Questionário Pratt adaptado e o Método de Rorschach , num período posterior do ciclo de vida destes mesmos indivíduos. A comparação entre os resultados obtidos em ambos os tempos vividos seria bastante enriquecedora para a compreensão das interconexões entre a crença religiosa e demais elementos da personalidade.

Finalmente, um terceiro grupo de conclusões deriva-se da própria experiência de escuta, procedida ao longo de toda esta epopéia de entrevistas, aplicação de questionários sobre crença religiosa, aplicação do método de Rorschach e respectivas devolutivas, junto aos estudantes do Curso de Psicologia da UCB. Num primeiro momento, tais conclusões apontam para a importância desta escuta aos dilemas mais íntimos, com relação ao tema da religiosidade. O atendimento a tal necessidade ou desejo de expressão poderia ser contemplado por meio de propostas extensionistas, com dinâmicas de grupos adequadamente conduzidas para tais fins, junto a estes e outros estudantes. Alguns deles chegaram, inclusive,

a reivindicar este espaço dentro da Universidade, visto que sua missão contempla a formação integral da pessoa humana.

Num segundo momento, as conclusões derivadas da escuta à experiência fundamental em causa, expressa pelos estudantes nas entrevistas ou nos questionários, a despeito de todos os limites semânticos dados pela linguagem verbal ou escrita, apontam para uma demanda de maior integração entre os conteúdos estudados nas disciplinas de "Ciência da Religião" e "Antropologia da Religião", obrigatória em todos os cursos da Universidade, e as demais disciplinas específicas do Curso de Psicologia. Existe como que uma reivindicação de um espaço em que a dimensão teleológica possa ser discutida em suas diferenciações e respetivas articulações com a concepção mecanicista predominante na visão acadêmica, de modo a possibilitar o aprofundamento de reflexões epistemológicas e, simultaneamente, derivar alternativas para a ressignificação das próprias crenças, sejam as religiosas ou sejam as científicas. Esta demanda, de ordem expressiva mas também lógica, poderia ser atendida em se abordando conteúdos que hoje são meio que deixados de "escanteio" ou mesmo extirpados das ementas de ambos os grupos de disciplinas, e respectivas inclusões de material bibliográfico e didática pertinentes. Uma outra forma de atendê-la, embora não substitutiva desta primeira, seria a inclusão da disciplina "Psicologia da Religião" no leque das optativas elencadas na grade curricular.

Por último, mas não menos importante, ainda com relação às conclusões dadas a partir da referida escuta, levanta-se o questionamento do quanto os conteúdos abordados nas diferentes disciplinas do Curso de Psicologia têm privilegiado abordagens teóricas específicas, extirpando da formação do estudante a influência de várias outras. Por mais que se argumente em favor daquelas que chegaram a alcançar um lugar ao sol da academia, seja este lugar dado pela sua coerência interna ou pela sustentação lógica e empírica (como é, sem dúvida, o caso da psicanálise em Freud, dentre outras), não se pode descartar a necessidade de uma reflexão mais aprofundada quanto ao seu sentido também ideológico e defensivo, num contexto que deseja, a todo o custo, firmar-se sob a égide racionalista. É compreensível que se busque desenvolver, no estudante, a capacidade de revisão crítica e ética de pressupostos dogmáticos, num sério compromisso com sua formação profissional e futuras implicações no âmbito de seu exercício de psicólogo. Entretanto, fica a pergunta: a destruição de determinados dogmas precisa se dar, necessariamente, à custa da manutenção de outros, numa perspectiva de mera substituição, como parece ser vivido por um número significativo de estudantes? Ou seria possível uma alternativa mais integradora do ponto de vista da saúde mental do próprio estudante de Psicologia e, quiçá, também dos indivíduos que receberão, mais tarde, seus respectivos serviços?

* * *

Pode-se afirmar que a experiência dos encontros com os estudantes de Psicologia da Universidade Católica de Brasília, ao longo deste trabalho, foram permeadas por uma série de experimentos. Nos primeiros (os encontros), fez-se patente o sentir; nos segundos (os experimentos), o pensar. O primeiro verbo qualifica o amor; o segundo, a verdade. Se Peirce, um lógico por essência, não se negou a assumir, reconhecer e ressaltar a sabedoria dos afetos, na abordagem às questões fundamentais do "mundo da vida", também aqui, ao concluir este trabalho, sem nenhum desprezo ao amor pela verdade, que freqüentemente faz-se obscura, fica então registrada a clara e transparente verdade do amor.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU e SILVA, N. N. (l998). Maurice Drury and the psychiatric vocabulary. Em P. Kampits; K. Kokai & A. Weiberg (Orgs.), *Applied ethics Angewandt ethik*, Vol. . (pp. 15-22. Kirchberg am Wechsel - Austria: Austrian Ludwig Wittgenstein Society.

ABREU e SILVA, N. N. (1999a). *A Psicologia descritiva de Franz Brentano.* Leitura para alunos da disciplina de "Tópicos Especiais em Psicopatologia" - Programa de Pós-Graduação - IP/UnB. Brasília. (Manuscrito não publicado)

ABREU e SILVA, N. N. (1999b*). Profetas do movimento romântico (Um psicodiagnóstico).* Leitura para alunos da disciplina "Psicologia da religião" - IP/UnB. Brasília. (Manuscrito ainda não publicado)

ABREU e SILVA, N. N. (1999c). *Psicologia da Religião - Uma introdução*. Leitura para alunos da disciplna "Psicologia da Religião" - IP/UnB. Brasília. (Manuscrito não publicado)

ABREU e SILVA, N. N. (2001a). Facing the unavoidable metaphysics: Notes on the work of Maurice Drury. *Wiiitgenstein-Jahrbuch 2000* (pp. 63-87). Frankfurt am Main: Peter Lang.

ABREU e SILVA, N. N. (2001b). *O movimento fenomenológico-existencial na Psicologia brasileira: Um roteiro para a construção de sua história*. GT História da Psicologia - ANPEPP. Coletânea sobre história da Psicologia no Brasil. Brasília. (No prelo)

ALLPORT, G. W. & ROSS, J. M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology, 5,* 432-443.

AMATUZZI, M. M. (1996). A experiência religiosa: Uma leitura de Martin Buber. *Estudos de Psicologia, 13* (03): 63-70.

AMATUZZI, M. M. (1998a). Experiência religiosa: busca de uma definição. *Estudos de Psicologia, 15* (01): 49-65.

AMATUZZI, M. M. (1998b). A experiência religiosa: Estudando depoimentos. *Estudos de Psicologia, 15* (02): 03-27.

AMATUZZI, M. M. (1999). Desenvolvimento psicológico e desenvolvimento religioso: uma hipótese descritiva. Em M. Massini & M. Mahfoud, *Diante do mistério - Psicologia e senso religioso* (pp.123-140). São Paulo: Loyola.

AMATUZZI, M. M. (2000a). O desenvolvimento religioso: Uma hipótese psicológica. *Estudos de Psicologia, 17* (01): 15-30.

AMATUZZI, M. M. (2000b). A experiência religiosa: Análise de depoimentos. *Estudos de Psicologia, 17* (03): 43-66.

AMATUZZI, M. M. (2001a). Esboço de teoria do desenvolvimento religioso. Em G. J. Paiva (Org.), *Entre necessidade e desejo - Diálogos da psicologia com a religião* (pp. 25-57). São Paulo: Loyola.

AMATUZZI, M. M. (2001b). Pesquisa fenomenológica em Psicologia. Em M. A. T. Bruns & A. F. Holanda (Orgs.). *Psicologia e pesquisa fenomenológica - Reflexões e perspectivas*. São Paulo: Ômega.

ANCONA-LOPEZ, M. (1999). Religião e psicologia clínica: quatro atitudes básicas. Em M. Massini & M. Mahfoud, *Diante do mistério - Psicologia e senso religioso* (pp.71-86). São Paulo: Loyola.

ARGYLE, M. (1999/2000). Physical and mental health. Em Argyle, M. *Psychology and religion: Na introduction* (pp. 155-166). London / New York: ROUTLEDGE - Taylor & Francis Group.

ANZIEU, D. (1979). *Os métodos projetivos.* (M. L. do Eirado Silva, Trad.) Rio de Janeiro: Campus. (Trabalho original publicado em 1961)

ANZIEU, D. & CHABERT, C. (1987). *Les méthodes projectives.* Paris: PUF. (Trabalho original publicado em 1961)

AUGRAS, M. (1983). *O duplo e a metamorfose*. Petrópolis: Vozes.

AUGRAS, M. (1985). Problemas teóricos (e metodológicos) da pesquisa psicológica em comunidades de terreiro. *Arquivos Brasileiros de Psicologia, 37* (1): 21-25.

AUGRAS, M. (1986a). Psicanalistas e pais-de-santo: Coisas de demanda. *Arquivos Brasileiros de Psicologia, 38,* 92-100.

AUGRAS, M. (l986b). Transe e construção de identidade no candomblé. *Psicologia: Teoria e Pesquisa, 2* (3): 191-200.

AUGRAS, M. (1995). A construção da pessoa no candomblé. Em Monique Augras. *Psicologia e Cultura: Alteridade e dominação* (pp. 110-149). Rio de Janeiro: NAU.

AUGRAS, M. (1998). *A dimensão simbólica*. Petrópolis: Vozes. (Trabalho original publicado em 1980)

AUGRAS, M. (2000*). O ser da compreensão: Fenomenologia da situação de psicodiagnóstico.* Petrópolis: Vozes. (Trabalho ogininal publicado em 1986).

AUGRAS, M. & CORRÊA, A. M. (1995). O objeto do desejo: a identificação do dono da cabeça. Em Monique Augras. *Psicologia e Cultura: Alteridade e dominação* (pp. 93-109). Rio de Janeiro: NAU.

AUGRAS, M.; SIGELMAN, E. & MOREIRA, M. H. (2000). *Teste de Rorschach: Atlas e dicionário.* Rio de Janeiro: FGV. (Trabalho original publicado em 1969, de autoria de M. Augras.)

BARBENZA, C. M. & VILA, N. C. C. (1989). Creencia en fenómenos paranorm - Implicancias sociocultares. *Arquivos Brasileiros de Psicologia, 41* (3): 41-50.

BARDIN, L. (1979). *Análise de conteúdo.* (Título original: *L'analyse de contenu*. (L. A. Reto e A. Pinheiro, Trads.) Lisboa / Portugal: Edições 70. (Trabalho original publicado em l977)

BASH, K. W. (Recop.) (1967a). *Hermann Rorschach: Obras menores e inéditas.* (A. G. Miralles, Trad.). Madrid / Espanha: Morata. (Trabalho original publicado em 1964)

BASH, K. W. (1967b). Tabula undecima - Seu smaragdina. Em Bash, K. W. (Recop.). *Hermann Rorschach: Obras menores e inéditas.* (pp. 305-337). (A. G. Miralles, Trad.). Madrid / Espanha: Morata. (Trabalho original publicado em 1964)

BATSON, C. D. & SCHOENRADE, P. A. (1991). Measuring religion as quest: Validity concerns. *Journal for the Scientific of Religion, 30,* 416-429.

BATSON, D. C. & VENTIS, W. L. (1982). *The religious experience: A social-psychologie perspective.* New York / Oxford: Oxford University Press.

BEIT-HALLAHMI, B. (1989). *Prolegomena to the psychological study of religion*. Lewinsburg / London and Toronto: Bucknell University Press / Associated University Presses.

BEIT-HALLAHMI, B. & ARGYLE, M. (1997). The effects of religiosity individual level. Em Beit-Hallahmi, B. & Argyle, M. *The Psychology of religious behavior, belief & experience.* (pp. 184-207). London / New York: ROUTLEDGE.

BELLINO, F. (2000). Filosofia da ciência e religião. Em G. Penzo & R. Gibellini, *Deus na filosofia do século XX.* (R. L. Ferreira, Trad.), (pp. 567-580). São Paulo: Loyola. (Trabalho original publicado em 1993)

BELLO, A . A. (l998). *Culturas e religiões: Uma leitura fenomenológica.* (A. Angonese, Trad.) Bauru: EDUSC. (Trabalho original publicado em 1997)

BELLO, A. A. (2000). Edmund Husserl (1859-1938) - Teleo-logia e teo-logia. Em G. Penzo & R. Gibellini, *Deus na filosofia do século XX.* (R. L. Ferreira, Trad.), (pp. 65-74). São Paulo: Loyola. (Trabalho original publicado em 1993)

BELLO, R. A.; SÁ, C. P. & JODELET, D. (1997). A representação social e a eficácia das práticas de cura na Umbanda e afins no Rio de janeiro. Em A. V. Zanella e cols. (Orgs.), *Psicologia e práticas sociais*. Porto Alegre: ABRAPSOSul.

BEM-SHEM, I. (1991). On work values and career choice in freshmen students: The case of helpig vs. Other professions. *Journal of vacational behavior, 39*, 369-379.

BENSON, H. & FRIEDMAN, R. (1985). A rebutal to the conclusions of David S. Holmes's article: "Meditation and somatic arousal reduction". *American Psychologist, 40,* 725- 728.

BERGIN, A. E. (1980). Psychotherapy and religious values. *Journal of Consulting and Clinical Psychology, 48* (1): 95-105.

BERGIN, A . E. & PAYNE, I. R. (1997). Proposed agenda for a spiritual strategy in Personality and psychotherapy. Em Spilka, B. & McIntosh, D. N. (Eds.) *The psychology of religion.* (pp. 54-70). Colorado / Oxford: Westview Press.

BINSWANGER, L. (1967a), Observaciones acerca del "Psicodiagnostico" de Hermann Rorschach. Em *Hermann Rorschach, Obras menores e inéditas* (Recopiladas por K. W. Bash), (A. G. Miralles, Trad.), (pp. 228-240). Madrid / Espanha: Morata. (Trabalho original publicado em 1923)

BINSWANGER, L. (1967b). La locura como fenómeno biográfico y como enfermedad mental: el caso de Ilse. Em Rollo May, Ernest Angel & Henry F. Ellenberger (Eds.). *Existencia: Nueva dimensión em psiquiatría y psicología*. (C. S. Gil, Trad., pp. 162-287. Madrid: Editorial Gredos. (Trabalho original publicado em 1958)

BINSWANGER, L. (1977). *Três formas de existência malograda: Extravagância, excentricidade , amaneiramento*. Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1956)

BITTENCOURT, R. (1975). *Freud X Jung: A correspondência e os conflitos*. Rio de Janeiro: Artenova.

BLAINE, B.E.; TRIVEDI, P. & ESHLEMAN, A. (1998). Religious belief and the sel-concept: evaluating the implications for psychological adjustment. *Society for Personalit and Social Psychology, 24,*: 1040-1052.

BOGART, G. (1991). The use of meditation in psychotherapy: A review of the literature. *American Journal of Psychotherapy, XLV*, 383-412.

BOHOSLAVSKY, R. (1980). *Orientação vocacional - A estratégia clínica*. (J. M. V. Bojart, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1971)

BRANDÃO, E. P. (1998). Sobre a ética das práticas psi: Felicidade e cidadania. *Psicologia Ciência e Profissão, 18* (1): 2-11.

BRITO, M.J. L. (1999). Fé Filosófica (Verbete). Em R. Cabral (Dir.*). Logos - Enciclopéida Luso-Brasileira de Filosofia, Vol. 2,* (pp. 459-463). Lisboa / São Paulo: Verbo. (Edição original publicada em 1989)

BROWN, L. B. (Ed.). (1973). *Psychology & Religion*. Harmondsworth / Middlesex / England: Penguin Books.

BROWN, L. B. (1988). *The psychology of religious belief*. London / San Diego: Academic Press Limited. (1ª edição publicada em 1987).

BURRIS, C. T. & TARPLEY, W. R. (1998). Religion as being: Preliminary validation of the Imannence Scale. *Journal of research in personality*, *32*, 55-79.

BURTON, A. (1970). The adoration of the patient and its desilusionment. *American Journal of Psychoanalysis, 29*, 194-204.

BYRNES, J. F. (1984). *The Psychology of Religion*. New York / London: The Free Press - Macmillan / Collier Macmillan Publichers.

CAMARGO, A. M. T. B. P. (1979). *Uma investigação da personalidade de estudantes de Psicologia através do Método de Rorschach.* Dissertação de Mestrado, Pontífica Universidade Católica de Campinas, Campinas.

CAMPOS, L. F. L.; MARTINEZ, A .; ALMEIDA, S. R. P. & OLIVEIRA, M. V. P. (1995). Conceito de Psicologia: Definições e atributos criteriais na opinião de universitários. *Estudos de Psicologia*, 12 (1): 23-31.

CAMPOS, L. F. L.; FILHO, N. S.; CAMPOS, P. R. & ROCHA, R. L. (1996). Caracterização dos alunos de Psicologia da USF/Itatiba: Características, opiniões e expectativas. *PSICO-USF*, 1 (2): 57-82.

CARELLI, G. (2000, setembro). A bíblia no divã. *Veja, 33* (38): 108-109.

CARTA APOSTÓLICA *FIDES E RATIO* (l998). Do Sumo Pontífice João Paulo II aos bispos da Igreja Católica. *Sobre as relações entre fé e razão.* São Paulo: Loyola.

CARVALHO, A. A.; ULIAN, A. A. O.; BASTOS, A. V. B.; SODRÉ, L. G. P. & CVALCANTE, M. L. P. (1988). A escolha da profissão: alguns valores implícitos nos motivos apontados por psicólogos. Em Conselho Federal de Psicologia. (Org.). *Quem é o psicólogo brasileiro?* (pp. 49-68). São Paulo: EDICON.

CARVALHO, A. M. (1999). Sexualidade e religiosidade entre adolescentes: um estudo comparativo. Em M. Massini & M. Mahfoud, *Diante do mistério - Psicologia e senso religioso* (pp.99-122). São Paulo: Loyola.

CARVALHO, A. M. A. (1982). A profissão em perspectiva. *Psicologia, 8* (2): 5-17.

CARVALHO, A. M. A. & KAVANO, E. A. (1982). Justificativa de opção por área de trabalho em Psicologia: Uma análise da imagem da profissão em psicólogos recém-formados. *Psicologia, 8* (3): 1-18.

CASSIRER, E. (1973). *Le sens comum - Langage et mythe: à propos des noms de dieux*. (Ole Hansen-Love, Trad.). Paris: Les Éditions de Minuit. (Trabalho original publicado em 1925)

CUNHA, G. G.; ROSA, D. F. A.; MEIRELES, E. C. A. & BOMFIM, P. T. S. (2002). *Redesenhando a Psicologia*. Relatório Técnico. Diretoria do Curso de Psicologia da Universidade Católica de Brasília. Brasília - DF.

DAVIS, M. F. (1998). Dogmatism and belief formation: Output interference in the processing of supporting and contradictory cognitions. *Journal of Personality and Social Psychology, 75,* 456-466.

DEJOURS, C. (1986). Souffrance et plaisir au travail: L'Approache para la psychopathologie du travail. *Seminaire Interdisciplinaire de Psychopathologie du Travail, Tome I.* Paris: Centre Nacional de La Recherche Scientifique.

DEJOURS, C. (1988). *A loucura do trabalho.* (A. I. Paraguay e L. L. Ferreira, Trads.). São Paulo: Cortez. (Trabalho original publicado em l980).

DEMO, P. (2000). *Certeza da incerteza: Ambivalências do conhecimento e da vida.* Brasília: Plano.

DONAHUE, M. J. (1985). Intrinsic and extrinsic religiousness: Review and meta-analysis. *Journal of Personality and Social Psychology, 48,* 400-419.

DROGUETT, J. G. (2000). *Desejo de Deus - Diálogo entre psicanálise e fé*. Petrópolis: Vozes.

ELLENBERGER, H. (1967). Vida y obra de Hermann Rorschach (1884-1922). Em Bash, K. W. (Recop.) *Hermann Rorschach: Obras menores e inéditas*. (A. G. Miralles, Trad.), (pp. 25-103). Madrid / Espanha: Morata (Tabalho original publicado em 1954)

ELKIND, D. (1997). The origins of religion in the child. Em Spilka, B. & McIntosh, D. N. (Eds.) *The psychology of religion.* (pp. 97-104). Colorado / Oxford: Westview Press.

EMAVARDHANA, T. & TORI, C. D. (1997). Changes in self concept, ego defense mechanisms, and religiosity following seven-day Vipassana meditation retreats. *Journal for the Scientific of Religion, 36* (2): 194-206.

ESAU, T. G. (1998). The evangelical christian in psychotherapy. *American Journal of Psychotherapy, 52* (1): 28-36.

EVANS, R. I. (s.d.). *Entrevistas com Carl G. Jung e as reações de Ernest Jones*. (A. Cabral, Trad.). Rio de Janeiro: Eldorado. (Trabalho original publicado em 1964)

FADIMAN, F. & FRAGER, R. (1986). *Teorias da Personalidade*. (O. G. Pinheiro Coord. de Trad.; C. P. Sampaio & S. Safdié, Trads.). São Paulo: Harbra. (Obra original publicada em 1976)

FARIA, Y. S. (1987). Relação entre atitude sobre eutanásia e crenças religiosas. *Arquivos Brasileiros de Psicologia, 39* (3): 57-71.

FERREIRA, A. B. H. (1994/1995). *Novo dicionário básico da Língua Portuguesa*. São Paulo: Folha de São Paulo / Nova Fronteira.

FEUERBACH, L. (1997). *A essência do cristianismo.* (J. S. Brandão, Trad.). Campinas / São Paulo: Papirus. (Trabalho original publicado em 1841)

FEUERBACH, L. (1989). *Preleções sobre a essência da religião*. (J. S. Brandão, Trad.). Campinas: Papirus. (Trabalho original publicado em 1845)

FRANCO, S. G. (1995). *Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur.* São Paulo: Loyola.

FRANKL, V. E. (s.d.). *Um psicólogo do campo de concentração*. Lisboa: Editorial Aster. (Trabalho original publicado em 1946)

FRANKL, V. E. (1976). *A psicoterapia na prática.* (H. Schoenfeldt e K. Körner, Trad.). São Paulo: EPU. (Trabalho original publicado em 1947)

FRANKL, V. E. (1989). *Psicoterapia e sentido da vida.* (A. M. Castro, Trad.). São Paulo: Quadrante. (Trabalho original publicado em 1947).

FRANKL, V. E. (1993). *A presença ignorada de Deus*. (W. O. Schlupp e H. H. Reinhold, Trad.). São Leopoldo / Petrópolis: Sinonal / Vozes. (Trabalho original publicado em 1948)

FREITAS, M. C. (1999a). Razão (Verbete, pp. 585-588). Em R. Cabral (Dir.*). Logos - Enciclopéida Luso-Brasileira de Filosofia, Vol. 4.* Lisboa / São Paulo: Verbo. (Edição original publicada em 1989)

FREITAS, M. C. (1999b). Religião (Verbete). Em R. Cabral (Dir.). *Logos - Enciclopéida Luso-Brasileira de Filosofia, Vol. 4,* (pp. 675-686). Lisboa / São Paulo: Verbo. (Edição original publicada em 1989)

FREITAS, M. C. (1999c). Secularização (Verbete). Em R. Cabral (Dir.). *Logos - Enciclopéida Luso-Brasileira de Filosofia, Vol. 4,* (pp. 997-1003). Lisboa / São Paulo: Verbo. (Edição original publicada em 1989)

FREITAS, M. H.; OLIVEIRA, R. M.; PROENÇA, C. G.; FLORENCIO, D. & SILVA, M. G. (1999). *Redesenhando a Psicologia: Motivações da escolha pela formação em Psicologia e respectivas imagens da profissão por parte de alunos.* Trabalho apresentado no II Seminário Interno do Curso de Psicologia da Universidade Católica de Brasília, Brasília - DF.

FREITAS, M. H. (2000). *Crença Religiosa em estudantes de Psicologia: Um estudo piloto*. Trabalho apresentado na "II Jornada Acadêmica do Instituto de Psicologia - O IP Mostra o que faz", Brasília - DF.

FREITAS, M. H. (2000). Formação do psicólogo: Desafios e perspectivas - A experiência da Universidade Católica de Brasília. Trabalho apresentado na XXX Reunião Anual de Psicologia" da Sociedade Brasileira de Psicologia - SBP, Brasília - DF. (Enviado para respectiva publicação na Revista da SBP)

FREUD - LOU ANDREAS- SALOMÉ: Correspondência Completa. (1975). (D. Flacksman, Trad.). Rio de Janeiro: Imago (Coleção Psicologia Psicanalítica, dirigida por J. Salomão). (Trabalho original publicado em 1966)

FREUD, S. (1974). A interpretação dos sonhos. Em *E.S.B., V. IV* e *V.* (J. O. A. Abreu, Trad.), (pp. 361-725). Rio de Janeiro: IMAGO. (Trabalho original publicado em 1989)

FREUD, S. (1974). Nossa atitude para com a morte. Em *E.S.B., V. XIV.* (J. O. A. Abreu, Trad.), (pp. 327-339). Rio de Janeiro: IMAGO. (Trabalho original publicado em 1915)

FREUD, S. (1974). Os instintos e suas vicissitudes. Em *E.S.B., V. XIV.* (J. O. A. Abreu, Trad.), (pp. 137-162). Rio de Janeiro: IMAGO. (Trabalho original publicado em 1915)

FREUD, S. (1974). Totem e Tabu. Em *E.S.B., V. XXI* (J. O. A. Abreu, Trad.), (pp. 20-191). Rio de Janeiro: IMAGO. (Trabalho original publicado em 1913)

FREUD, S. (1974). Psicologia de grupo e a análise do ego. Em *E.S.B., V. XXI* (J. O. A. Abreu, Trad.), (pp. 91-179). Rio de Janeiro: IMAGO. (Trabalho original publicado em 1921)

FREUD, S. (1974). A negativa. Em *E.S.B., V. XIX.* (J. O. A. Abreu, Trad.), (pp. 295-300). Rio de Janeiro: IMAGO. (Trabalho original publicado em 1925)

FREUD, S. (1974). O futuro de uma ilusão. Em *E.S.B., V. XXI* (J. O. A. Abreu, Trad.), (pp. 15-71). Rio de Janeiro: IMAGO. (Trabalho original publicado em 1927)

FREUD, S. (1974). O mal-estar na civilização. Em *E.S.B., V. XXI* (J. O. A. Abreu, Trad.), (pp. 81-171). Rio de Janeiro: IMAGO. (Trabalho original publicado em 1930)

FREUD, S. (1974). Moisés e o monoteísmo. Em *E.S.B., V. XXI* (J. O. A. Abreu, Trad.), (pp. 19-161). Rio de Janeiro: IMAGO. (Trabalho original publicado em 1939)

FREUD, E. L. & MENG, H. (Org.) (1998). *Cartas entre Freud e Pfister (1909-1939): Um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã.* (K. H. K. Wondracek e D. Junge, Trads.). Curitiba: Ultimato. (Trabalho original publicado em 1963)

FROMM, E. (1967). Psychoanalysis and religion. New York / Toronto / London: Bantam Books. (Trabalho original publicado em 1950)

GALINSKY, M. D. (1962). Personality development and vocacional choice of clinical psychologists and physicists. *Journal of Counseling Psychology, 9,* 299-305.

GHESTI, I. (2000). *Em busca de interpretantes para a questão da linguagem em Psicologia a partir das concepções de C. S. Peirce.* Dissertação de Mestrado apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília. Brasília - DF.

GIBELLINI, R. (2000). Deus na teologia do século XX. Em G. Penzo & R. Gibellini, *Deus na filosofia do século XX.* (R. L. Ferreira, Trad.), (pp. 631-650). São Paulo: Loyola. (Trabalho original publicado em 1993)

GIOVANETTI, J. P. (1999). O sagrado e a experiência religiosa na psicoterapia. Em M. Massini & M. Mahfoud, *Diante do mistério - Psicologia e senso religioso* (pp.87-96). São Paulo: Loyola.

GOMES, W. B. (1987). As aplicações sociais da pesquisa qualitativa. *Psicologia: Reflexão e crítica, 2* (12): 3-13.

GOMES, W. B. (1998). A entrevista fenomenológica e o estudo da experiência consciente. Em Gomes, W. B. (Org.). *Fenomenologia e pesquisa em Psicologia*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS.

GÓMEZ, L. O. (2001). When is religion a mental disorder? The disease of ritual. Em Jonte-Pace, D & Parsons, W. B. *Religion and psychology: Mapping the terrain.* (pp. 202-225). London / New York: ROUTLEGE - Taylor & Francis Group.

GONÇALVES, M. G. M. & BOCK, A. M. B. (1996). Desenhando a Psicologia: Uma reflexão sobre a formação do psicólogo. *Revista de Psicologia,* (2): 141-150.

GORSUCH, R. L. (1984). Measurement - The boon and bane of investigating religion. *American Psychological, 39,* 228-236.

GRENN, A. (1988). *Narcisismo de Vida / Narcisismo de Morte.* (C. Berliner, Trad.). São Paulo: Escuta. (Obra original publicada em 1982).

GÜNTHER, I. A. (1996). Preocupações de adolescentes ou os jovens têm na cabeça mais do que bonés. *Psicologia: Teoria e Pesquisa, 12*, 061-069.

HEILMAN, S. C. & WITZTUM, E. (1997). Value-sensitive therapy: Learning from ultra-orthodox patients. *Amercian Journal of Psychotherapy, 51* (4): 522-541.

HELMAN, Z. (1963). Rorschach et dessin instruments d'analyse structurale de la personnalité. *Bulletin de Psychologie, 225* (XVII), 2-7.

HELMAN, Z. (l998). Psychopathologie phénoméno-structurale et méthode de Rorschach: l'évolution d'un courant, ses développement actuels. *Bulletin de Psychologie, Tome 51* (2)/434, 93-99.

HOLMES, D. S. (1984). Meditation and somatic arousal reduction - A review of the experimental evidence. *American Psychologist, 39,* 1-10.

HOLMES, D. S. (1985a). To meditate or to simply rest, that is the question: A response to the commenst of Shapiro. *American Psychologist, 40,* 722-725.

HOLMES, D. S. (1985b). To meditate or rest? The answer is rest. *American Psychologist, 40,* 728-731.

HOLMSTRONG, E. I. (1975). Promisinn prospects: Students choosing terapy as a career. *The American Journal of Occupational Therapy, 29,* 608-614.'

HOUTS, A. C. & GRAHAM, K. (1996). Can religion make you crazy? Impact of client and therapist religious values on clinical judgments. *Journal of Consulting and Clinical Psychology, 54,* 267-271.

HUSSERL, E. (1967). *A filosofia como ciência de rigor.* (Centro Acadêmico de Filosofia da Faculdade de Filosofia da USP, Trad.), (Tradução não publicada). (Trabalho original publicado em 1911)

HUSSERL, E. (l996). *A crise da humanidade européia e a filosofia.* (U. Zilles, Trad.). Porto Alegre: EDIPUCRS. (Trabalho original publicado em 1936-1954)

HUSSERL, E. (l998). *De la synthèse passive.* Grenoble: Jérôme Millon. (Trabalho original publicado em 1966)

HUSSEL, H. (2000a). Pure Phenomenology, its method and its field of investigation. Em Scott H. Moore, (R. W. Jordan, Trad.), (pp. 1-7). Texas: Department of Philosophy, Baylor University http://www.baylor.edu/~Scott_Morre/essays/Husserl.html. *Husserl: Shorter Works.* Editado por Peter McCormick and Frederick A. Elliston. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, l981. (Edição original publicada em 1928)

HUSSERL, E. (2000b). *A idéia da fenomenologia.* (A. Mourão, Trad.). Lisboa / Portugal: Edições 70. (Trabalho original publicado em 1950).

JACKSON, M.& FULFORD, K. W. M. (1997a). Spiritual experience and psychopathology. Em K. W. M. Fulford & J. Z. Sadler. *Philosophy, Psychiatry & Psychology, 4* (1): 2-26. (The Jonhs Hopkins University Press).

JACKSON, M. & FULFORD, K. W. (1997b). Response to the commentaries. Commentary on "spiritual experience and psychopathology". Em K. W. M. Fulford & J. Z. Sadler. *Philosophy, Psychiatry & Psychology, 4,* (1), 47-50. (The Johs Hopkins University Press).

JAMES, W. (1995). *As variedades da experiência religiosa*. (O. M. Cajado, Trad.). São Paulo: Cultrix. (Trabalho original publicado em 1902)

JASPERS, K. (1968). The phenomenological approach in psychopathology. *Brit. J. Psychiat. 114,* 1313-1323.

JASPERS, K. (1953). *La fe filosófica*. (J. R. Armengol, Trad.) Buenos Aires: Editorial Losada. (Conferências originalmente pronunciadas em 1947).

JONES, E. (1970). *Vida e obra de Sigmund Freud, Vol. II)* (M. A. M. Mattos, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar Editores. (Trabalho original publicado em 1961)

JUNG, C. G. (1956). *L'énergétique psychique*. (Yves de Lay, Trad.). Genève: Librarie de L'université Georg & Cie. (Trabalho original publicado em 1928)

JUNG, C. G. (1975). Memórias, sonhos e reflexões. (Aniela Jaffé, Ed.; Dora Ferreira da Silva, Trad.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira. (Trabalho original publicado em 1961)

JUNG, C. G. (1986). *Psicologia e religião oriental*. (Dom M. R. Rocha, Trad.). Petrópolis: Vozes. (Trabalho original publicado em 1971)

JUNG, C. G. (1995). *Psicologia e religião.* (Dom M. R. Rocha, Trad.). Petrópolis: Vozes. (Trabalho original publicado em 1971)

JUNG, C. G. (1998). *A vida simbólica*. (Araceli Elman, Trad.). Petrópolis: Vozes. (Trabalho original publicado em 1981).

JUNG, C. G. (1999). *Interpretação psicológica do dogma da trindade.* (Pe. Dom M. R. Rocha, Trad.). Petrópolis: Vozes. (Trabalho original publicado em 1971).

JUNG, C. G. & WILHELM, R. (1984). *O segredo da flor de ouro*: Um livro de vida chinês. (Dora Ferreira da Silva e Maria Luíza Appy, Trads.). Petrópolis: Vozes. (Trabalho original publicado em 1929)

KANT, I. (1996). *Crítica da razão pura*. (V. Rohden e U. B. Moosburger, Trads.). São Paulo: Nova Cultural (Coleção: Os Pensadores). (Trabalho originalmente publicado em 1781).

KEEF, T. (1975). Meditation and the psychotherapist. *American Journal of Orthopsychiat, 45* (3): 485-489.

KILBOURNE, B. & RICHARDSON, J. T. (1984). Psychotherapy and new religions in a pluralistic society. *American Psychology, 39,* 237-251.

KLINTOWITZ, J. (2001, dezembro). Um povo que acredita. *Veja, 34* (50): 124-133.

KLOPFER, B. & KELLY, D. (1974). *Técnica del psicodiagnóstico de Rorschach.* (D. Carnelli, Trad.). Buenos Aires: Paidós. (Trabalho original publicado em 1942)

KUTZ, I.; BORYSENKO, J. Z. & BENSON, H. (1985). Meditation and psychotherapy: a rationale for the integration of dynamic psychotherapy, the relaxation response, and mindfulness meditation. *American Journal Psychiatry, 142*(1): 1-8.

LANGER, S. K. (1989). *Filosofia em nova chave.* (J. Meiches e J. Guinsburg, Trads.). São Paulo: Perspectiva. (Trabalho original publicado em 1941)

LITTLEWOOD, R. (1997). Commentay on "Spiritual experience and psychopatology". Em K. W. M. Fulford & J. Z. Sadler (Dir.). *Philosophy, Psychiatry & Psychology, 4*, (1): 28-34. (The Jonhs Hopkins University Press)

LU, F. G.; LUKOFF, D. & TURNER, R. P. (1997). Commentary on "Spiritual experience and psychopathology." Em K. W. M. Fulford & J. Z. Sadler (Dir.). *Philosophy, Psychiatry & Psychology, 4*, (1): 36-38. (The Jonhs Hopkins University Press).

LUKOFF, D.; LU, F. G. & TURNER, R. (1992). Toward a more culturally sensitive DSM-IV - Psychoreligious and psychospiritual problems. *The Journal of Nervous and Mental Disease, 180,* 673-682.

McCULLY, R. S. (1990*). Rorschach: Teoria e simbolismo - Uma abordagem junguiana.* (Vera Lúcia Baptista de Souza). Belo Horizonte: Interlivros. (Trabalho original publicado em 1971)

McGUIRE, M. B. (1990). Religion and the body: rematerializing the human body in the Social Sciences of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion, 29* (3): 283-296.

MAGALHÃES, M.; STRALIOTTO, M.; KELLER, M. & GOMES, W. B. (2001). Eu quero ajudar as pessoas: A escolha vocacional em Psicologia. *Psicologia, Ciênica e Profissão, 21* (2): 10-27.

MANUAL DIAGNÓSTICO E ESTATÍSTICO DE TRANSTORNOS MENTAIS - DSM-IV™. (l995). (D. Batista Trad.). Porto Alegre: Artes Médicas / Logos Treinamento e Informática. CD-Rom.

MARGOLESE, H. C. (1998). Engaging in psychoterapy with the orthodox jew: a critical review. *American Journal of Psychotherapy, 52* (1): 37-53.

MARTINS, F. (1998). *Semiologia clínica: Investigação teórico clínica dos procedimentos semiológicos em medicina e psiquiatria.* Universidade de Brasília - Brasília. (Coleção Psico*patho*logia).

MARTINS, A. M. (1999). Pratt (James Bisset) (Verbete). Em R. Cabral (Dir.). *Logos - Enciclopéida Luso-Brasileira de Filosofia, Vol. 4,* (p. 400.). Lisboa / São Paulo: Verbo. (Edição original publicada em 1989)

MASLOW, A. H. (1986). The farther reaches of human nature. New York: Penguins Books. (Trabalho original publicado em 1971)

MASLOW, A. H. (1987). *Religious, values, and peak-experiences.* New York: Penguins Books. (Trabalho original publicado em 1964)

MASSIMI, M. & MAHFOUD, M. (1999). *Diante do mistério - Psicologia e senso religioso.* São Paulo: Loyola.

McCULLY, R. S. (l980). *Rorschach - Teoria e simbolismo: Uma abordagem junguiana.* (V. L. B. Souza, Trad.). Belo Horizonte: Interlivros. (Trabalho original publicado em 1971)

McFARLAND, S. (1984). Psychology of Religion: A call for a broader paradigm. *American Psychology, 39*, 321-324.

McGUIRE, M. B. (1990). Religion and the body: Rematerializing the human body in the social sciences of religion. *Journal of the scientific study of religion, 29*, 283-296.

MEDEIROS, M. (1999). *Em busca do sentido do êxtase: Do movimento transpessoal à análise existencial.* Dissertação de Mestrado apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília - DF.

MERLEAU-PONTY, M. (1971). *O visível e o invisível.* (J. A. Giannotti e A. M. D'Oliveira, Trads.). São Paulo: Perspectiva. (Trabalho original publicado em l964)

MERLEAU-PONTY, M. (1989). O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas. (C. M. Cesar, Trad.). Campinas: Papirus. (Trabalho original publicado em 1947)

MERLEAU-PONTY, M. (1999). *Fenomenologia da Percepção.* (C. A. R. Moura, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em l945)

MILLER, D. (1986). O drama da criança bem dotada. (W. F. R. Ribeiro, Trad.). São Paulo: Summus Editorial. (Trabalho original publicado em 1979)

MINKOWSKA, F. (1956). *Le Rorschach: A la recherche du monde des formes.* Paris: Desclée de Brouwer.

MINKOWSKI, E. (l967a). Hallazgos en un caso de depressión esquizofrénica. Em R. May; E. Angel & H. F. Ellenberger (Eds). *Existência* (pp. 163-176). Madrid: Gredos.

MINKOWSKI, M. (1967b). Hermann Rorschach. Em Bash, K. W. (Recop.). *Hermann Rorschach: Obras menores e inéditas*. (A. G. Miralles, Trad.), (pp.85-88). Madrid / Espanha: Morata. (Trabalho original publicado em 1964)

MINKOWSKI, M. (1999). *Traité de psychopathologie.* Paris: Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance. (Coleção "Les empêcheurs de penser em rond", dirigida por Philippe Pignarre.) (Trabalho original publicado em 1966)

MIRALLES, A. G. (1967). Prologo a la version española. Em Bash, K. W. (Recop.). *Hermann Rorschach: Obras menores e inéditas*. (A. G. Miralles, Trad.), (pp. 7-11). Madrid / Espanha: Morata. (Trabalho original publicado em 1964)

MORAES, C. C. (1995). *O êxtase: Uma abordagem do ponto de vista da Psicologia Clínica e das religiões.* Dissertação de Mestrado apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília - DF.

MORAES, C. C. (2001). *Religiosidade e espiritualidade - Uma proposta metodológica para avaliação da experiência de ampliação de consciência no processo grupal.* Projeto de exame de qualificação apresentado ao Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília - DF.

MORAIS, M. (1999a). Psicologia Filosófica (Verbete). Em R. Cabral (Dir.). *Logos - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia, Vol. 4,* (pp. 493-497). Lisboa / São Paulo: Verbo. (Edição original publicada em 1989)

MORAIS, M. (1999b). Psique (Verbete). Em R. Cabral (Dir.). Logos - Enciclopéida Luso-Brasileira de Filosofia, Vol. 4, (p. 499). Lisboa / São Paulo: Verbo. (Edição original publicada em 1989)

MORAIS, M. (1999c). Psiquismo (Verbete). Em R. Cabral (Dir.). *Logos - Enciclopéida Luso-Brasileira de Filosofia, Vol. 4,* (p. 499).Lisboa / São Paulo: Verbo. (Edição original publicada em 1989)

MORGENTHALER, W. (1967). La lucha por la aparicion del "Psicodiagnostico". Em Bash, K. W. (Recop.). *Hermann Rorschach: Obras menores e inéditas*. (A. G. Miralles, Trad.), (pp. 97-103). Madrid / Espanha: Morata. (Trabalho original publicado em 1954 e ligeiramente abreviado para nova publicação em 1964)

MORGENTHALER, W. (1967). Recuerdos de Hermann Rorschach. Em Bash, K. W. (Recop.). *Hermann Rorschach: Obras menores e inéditas*. (A. G. Miralles, Trad.), (pp. 97-103). Madrid / Espanha: Morata. (Trabalho original publicado em 1964)

MORSE, W. C. & WINGO , G. M. (1978). *Psicologia e ensino, Vol 1*. (M. Z. Sanvicente, Trad.). São Paulo: Pioneira. (Trabalho original publicado em 1962)

MOURÃO, L. (1997). *O futuro ancestral: Tradição e revolução científica no pensamento de C. G. Jung.* Brasília: Universidade de Brasília.

MUMFORD, M. D.; SNELL, A. F. & HEIN, M. B. (1993). Varieties of religious experience: Continuity and change in religious involvement. *Journal of Personality,61* (2): 265-197.

NAVARRO, R. R. O. (2000). *"A experiência de Deus": Uma vivência e um estudo com o Questionário Pratt sobre Crença Religiosa.* Dissertação de Mestrado apresentada e defendida no Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília.

NEPI, P. (2000). Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) - Interrogação filosófica e opção religiosa. Em G. Penzo & R. Gibellini, *Deus na filosofia do século XX.* (R. L. Ferreira, Trad.), (pp. 471-478). São Paulo: Loyola. (Trabalho original publicado em 1993)

OLIVEIRA, R. C. (1991). *Razão a afetividade: O pensamento de Lucien Lévy-Bruhl.* Campinas: UNICAMP.

OLIVEIRA, R. M.; FREITAS, M. H.; PEREIRA. M. V., PROENÇA, C. G.; ROSA, D. F. & SILVA, M. G. (1999). *Redesenhando a Psicologia: Motivações da escolha pela formação profissional em Psicologia e respectivas imagens da profissão por parte de alunos calouros*. Trabalho apresentado na III Jornada de Produção Científica das Universidades Católicas do Centro-Oeste. Goiânia - GO.

PAIVA, G. J. (1989). Algumas relações entre Psicologia e Religião. *Psicologia - USP*, 01 (01): 25-33.

PAIVA, G. J. (l990). Psicologia da religião na Europa. *Arquivos Brasileiros de Psicologia, 42* (3): 88-99.

PAIVA, G. J. (1993). *Itinerários religiosos de acadêmicos: Um enfoque psicológico.* Tese de Livre-Docência, apresentada ao Departamento de Psicologia Social e do Trabalho da Universidade de São Paulo.

PAIVA, G. J. (1998). AIDS, Psicologia e religião: O estado da questão na literatura psicológica. *Psicologia: Teoria e Pesquisa, 14,* 27-34.

PAIVA, G. J. (l999). Representação social da religião em docentes-pesquisadores universitários. *Psicologia - USP, 10* (2): 227-239.

PAIVA, G. J. (Org.). (2001). *Entre necessidade e desejo - Diálogos da psicologia com a religião*. São Paulo: Loyola.

PALMER, M. (2001). *Freud e Jung: Sobre a religião.* (Adail Ubirajara Sobral, Trad.). São Paulo: Loyola. (Trabalho original publicado em 1997)

PALOUTZIAN, R. F. (1996a). Religious development in children. Em Paloutzian, R. F. (pp. 81-104). *Invitation to the psychologie of religion.* London: Allyen and Bacon.

PALOUTZIAN, R. F. (1996b). Religious development through the lifespan: Adolescence and adulthood. Em Paloutzian, R. F. (pp. 105-138). *Invitation to the psychologie of religion.* London: Allyen and Bacon.

PARGAMENT, K. I. & PARK, C. L. (1997). In times of stress: the religion-coping connection. Em Spilka, B. & McIntosh, D. N. (Eds.) *The psychology of religion.* (pp. 43-53). Colorado / Oxford: Westview Press.

PASSALACQUA, A. M. & GRAVENHORST, M. C. (1998). *Los fenómenos especiales en Rorschach.* Argentina: JVE *Psiqué*, (Edição publicada em 1996).

PEDROSA, M. (1979). *Arte, forma e personalidade*. São Paulo: Kairós.

PEIRCE, C. S. (1974a). Pragmatism and Pragmaticism. Em *Collected papers of Charles Sanders Peirce, Vol. V.* Harvard: Belknap Press of Harvard University Press. (Trabalho original publicado entre 1931-35).

PEIRCE, C. S. (1974b). Principles of Philosophy. Em *Collected papers of Charles Sanders Peirce, Vol. I.* Harvard: Belknap Press of Harvard University Press. (Trabalho original publicado entre 1931-35).

PEIRCE, C. B. (1995). Semiótica. (José Teixeira Coelho Neto, Trad.). São Paulo: Perspectiva. (Trabalho original publicado em 1931-35 - *Collected papers of Charles Sanders Peirce*)

PENZO, G. & GIBELLINI, R. (Orgs.). (2000). *Deus na filosofia no século XX*. (R. L. Ferreira, Trad.). São Paulo: Loyola. (Trabalho original publicado em 1993.)

PEREIRA, M.; PROENÇA, C. G. C.; ROSA, D. & MENDES, M. G. S. (2000). *Relatórios técnicos Redesenhando a Psicologia: Motivações pela formação profissional em Psicologia e imagens da profissão por parte de alunos*. Diretoria do Curso de Psicologia da Universidade Católica de Brasília. Brasília - DF.

PEREIRA, S.; BHUI, K. & DEIN, S. (1995). Making sense of 'possession states': psychopathology and differential diagnosis. *British Journal of Hospital Medicine, 53,* 582-586.

PFEIFER, S. & WAELTY, U. (1995). Psychopathology and religious commitment - A controlled study. *Psychopathology, 28*, 70-77.

PRATT, J. B. (1907). *The psychology of religious belief.* New York / London: The MacMillan Companhy / MacMillan & C.O, Ltd..

PRATT, J. B. (1921). *The religious consciousness - A psychological study*. New York: The MacMillan Companhy.

PRIGOGINE, I. (1996A). *O fim das certezas: Tempo, caos e as leis da natureza*. (R. L. Ferreira, Trad.). São Paulo: UNESP.

PRIGOGINE, I. (1996b). O fim da ciência? Em Schnitman, D. F. (Org.). *Novos paradigmas, cultura e subjetividade.* (M. Marodin, Trad.). (pp. 25-44). Porto Alegre: Artes Médicas. (Trabalho original publicado em 1994).

PROJETO PEDAGÓGICO INSTITUCIONAL DA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE BRASÍLIA - UCB. (2000). Brasília: Gráfica da UCB.

REICH, K. H. (1997). Integrating differing theories: the case of religious development. Em Spilka, B. & McIntosh, D. N. (Eds.) *The psychology of religion.* (pp. 105-113). Colorado / Oxford: Westview Press.

RICHARDS, P. S.; SMITH, S. A. & DAVIS, L. F. (1989). Healthy and unhealthy forms of religousness manifested by psychoterapy clients: an empirical investigation. *Journal of Research in Personality, 23*, 506-524.

RICHARDS, P. S. & BERGIN, A. E. (1997/1999). *A spiritual strategy for counseling and psychotherapy*. Waschington: American Psychological Association.

RIZZACASA, A. (2000). Psicanálise e experiência religiosa - Panorama. Em G. Penzo & R. Gibellini, *Deus na filosofia do século XX.* (R. L. Ferreira, Trad.), (pp. 549-565). São Paulo: Loyola. (Trabalho original publicado em 1993)

RIZZUTO, A. M. (2001*). Por que Freud rejeitou Deus? - Uma interpretação psicodinâmica*. (L. Pudenzi, Trad.). São Paulo: Loyola. (Trabalho original publicado em 1998)

ROCHA, Z. (1991). O Deus de Freud. *Estudos de Psicanálise*, 14: 69-94.

RORSCHACH, H. (1967a). Alucinacion Refleja y simbolismo. Em Bash, K. W. (Recop.). *Hermann Rorschach: Obras menores e inéditas*. (A. G. Miralles, Trad.). (pp. 248-289). Madrid / Espanha: Morata. (Trabalho original publicado em 1912).

RORSCHACH, H. (1967b). Los fundadores de sectas suizos (Binggeli-UnternährerEm Bash, K. W. (Recop.). *Hermann Rorschach: Obras menores e inéditas*. (A. G. Miralles, Trad.). (pp. 248-289). Madrid / Espanha: Morata. (Trabalho original publicado em 1927).

RORSCHACH, H. (1967c). Sobre las "alucinaciones reflejas" y otras manifestaciones analogas. Em Bash, K. W. (Recop.). *Hermann Rorschach: Obras menores e inéditas*. (A. G. Miralles, Trad.), (pp. 107-152). Madrid / Espanha: Morata. (Trabalho original publicado em 1912).

RORSCHACH, H. (1967d). Sobre las sectas suizas y sus fundadores. Em Bash, K. W. (Recop.). *Hermann Rorschach: Obras menores e inéditas*. (A. G. Miralles, Trad.), (pp. 201-207). Madrid / Espanha: Morata. (Trabalho original publicado em 1917).

RORSCHACH, H. (1974). *Psicodiagnóstico.* (M. S. V. Amaral, Trad.). São Paulo: Mestre Jou. (Trabalho original publicado em 1921).

RORSCHACH, O. (1967). Sobre la vida y el modo de ser de Hermann Rorschach. Em Bash, K. W. (Recop.). *Hermann Rorschach: Obras menores e inéditas*. (A. G. Miralles, Trad.), (pp. 89-96). Madrid / Espanha: Morata. (Trabalho original publicado em 1943).

ROSA, M. (1992). *Psicologia da Religião*. Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações da Convenção Batista Brasileira. (1ª edição publicada em 1979)

ROSS, M. W. (1983). Clinical profiles of Hare Krishna devotees. *Am J Psychiatry, 140,* 416-420.

RYAN, R. M.; RIGBY, S. & KING, K. (1993). Two types of religious internalization and their relations to religious orientations and mental health. *Journal of Personality and Social Psychology, 65,* 586-596.

SANTAELLA, L. (2001). *O que é semiótica*. São Paulo: Brasiliense. (Trabalho original publicado em 1983)

SCHAEFER, C. A. & GORSUCH, R. L. (1991). Psychological adjustment and religiousness: the multivariate belief-motivation theory of religiousness. *Journal for the Scientific Study of Religion, 30,* 448-461.

SCHULENBERG, J.; VONDRACEK, F. W. & KIM, J. R. (1993). Career certainty and short-term changes in work values during adolescence. *The career development quarterly, 41*, 268-284.

SEEBER, V. K. (1999). Justinus Kerner - Biographie. *Literarische Landschaft Heilbronn*, DutchEss, Dutch Eletronic Subject Service, http:/www.dla-marbach.de/dla-marbach.html (Trabalho original escrito em 1975).

SHAFFI, M. (1973). Silence in the service of ego: psychoanalytic study of meditation. *Int. J. Psycho-Anal., 54*, 431-443.

SHAPIRO Jr, D. H. & GIBER, D. (1978). Meditation and psychotherapeutic effects. *Arch Gen Psychiatry, 35*, 294-302.

SHAPIRO Jr., D. H. (1985). Clinical use of meditation as a self-regulation strategy: Comments on Holmes's conclusions and implications. *American Psychologist, 40,* 719-722.

SHAPIRO Jr, D. H. (1994) Examining the content and context of meditation: a challenge for psychology in the areas of stress management, psychotherapy, and religion/values. *Journal of Humanistic Psychology, 34* (4): 101-135.

SILVA, A. (1999). Léwy-Bruhl (Lucien) (Verbete). Em R. Cabral (Dir.). *Logos - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia, Vol. 3,* (pp. 329-331). Lisboa / São Paulo: Verbo. (Edição original publicada em 1989)

SILVA, M. H. F. (l991). *A (de)negação da morte no contexto hospitalar: Um estudo teórico-clínico.* Dissertação de Mestrado, apresentada e defendida no Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília.

SIMS, A . (1997). Commentary on "spiritual experience and psychopathology". Em K. W. M. Fulford & J. Z. Sadler. *Philosophy, Psychiatry & Psychology, 4,* (1): 40-42. (The Johs Hopkins University Press)

SLATER, J. & HUNT, H. T. Postural-vestibular integration and forms of dreaming: a preliminary report on the effects of brief T'ai Chi Chuan training. *Perceptual and motor skills, 85,* 97-98.

SMITH, W. P.; COMPTON, W. C. & WEST, W. B. (1995). Meditation as an adjunct to a happiness enhacement program. *Journal of Clinical Psychology, 51* (3): 269-273.

STACCONE, G. (1991). *Filosofia da religião: O pensamento do homem ocidental e o problema de Deus.* Petrópolis: Vozes. (Trabalho original publicado em 1987)

STORR, A . (1997). Commentary on "spiritual experience and psychopathology". In: K. W. M. Fulford & J. Z. Sadler. *Philosophy, Psychiatry & Psychology, 4, (1)*: 44-46. (The Johs Hopkins University Press)

STRAUS, E. W. (l967). Estesiología y alucinaciones. Em R. May; E. Angel & H. F. Ellenberger (Eds.). *Existência* (pp. 177-211). Madrid: Gredos. (Trabalho original publicado em 1958)

SULER, J. R. (1985). Meditation and somatic arousal: A comment on Holmes's review. *American Psychologist, 40,* 717.

TEIXEIRA, J. S. (1999). Espírito (Verbete). Em R. Cabral (Dir.). *Logos - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia, Vol. 2* (pp. 238-248). Lisboa / São Paulo: Verbo. (Edição original publicada em 1989)

TERNOY, M. (1990). Destin des formes et sens de l'image. *Bulletin de Psychologie, XLII* (396): 730-733.

TILGHMAN, B. R. (l996). *Introdução à filosofia da religião.* (A. U. Sobral e M. S. Gonçalves Trads.). São Paulo: Loyola. (Trabalho original publicado em1994).

TIX, A. P. & FRAZIER, P. A. (1998). The use of religious coping during stressful life events: manin effects, moderation, and mediation. *Journal of Consulting and Clinical Psychology, 66,* 411-422.

TLOCZYNSKI, J. (1994). A preliminary study of opening-up meditation, college adjustment, and self-actualization. *Psychological Reports, 75,* 449-450.

TOLEDO, R. P. (1997, abril). Crer em Deus, Hoje. *Veja, 30* (13): 96-100.

TORRES, W. C. (1986). Relação entre religiosidade, medo da morte e atitude frente ao suicídio. *Arquivos Brasileiros de Psicologia, 38* (4): 3-28.

TRAUBENBERG, N. R. (s.d.). *A prática do Rorschach.* (A. Cabral, Trad.). São Paulo: Cultrix. (Trabalho original publicado em l970)

TRIMBLE, D. E. (1997). The religious orientation scale: Review and meta-analysis of social desirability effects. *Educacional and psychological measurement, 57* (6): 970-986.

TUORILA, C. G. W.; VICKERS, K. S.; GEARHART, L. P. & MENDEZ, C. M. (1997). The efficacies of three relaxation regimens in the treatment of PTSD in Vietnam war veterans. *Journal of Clinical Psychology, 53* (8): 917-923.

TURNER, R. P.; LUKOFF, D. BARNHOUSE, R. T. & LU, F. G. (1995). Religious or spiritual problem - A culturally sensitive diagnostic category in the DSM-IV. *The Journal of Servous and Mental Deseade, 183* (7): 435-443.

VALLE, E. (1998). *Psicologia e experiência religiosa.* São Paulo: Loyola.

VAZ, C. E. (1976). Los determinantes del test de Rorscahch aplicado en candidatos al curso de Psicologia. *Cadernos de Psicologia Aplicada, 4,* 165-181.

VENTIS, W. L. (1995). The relationshhips between religion and mental health. *Journal of Social Issues, 51* (2): 33-48.

VERGOTE, A. (s.d.). A religião do pai perante a razão e a necessidade. Em H. Winfrid; H. Piron & A. Vergote. *A psicanálise - Ciência do homem: De Freud aos nossos dias*. (R. Fonseca, Trad.). Lisboa: Livros do Brasil.

VERGOTE, A. (1969). *Psicología religiosa*. (M. H. Miñon, Trad.). Madrid: Taurus. (Trabalho original publicado em 1966)

VERGOTE, A. (2001). Necessidade e desejo da religião na ótica da psicologia. Em G. J. Paiva (Org.), *Entre necessidade e desejo - Diálogos da psicologia com a religião* (pp. 9-24). São Paulo: Loyola.

VERGOTE, A. & TAMAYO, A. (Orgs.). (1981). *The parental figures and the representation of God - A psychological and cross-cultural study*. The Hague / Paris / Ney York: Mouton Publishers.

VOSS, S. (1996). The church as an agent in rural mental health. *Journal of Psychology and Theology, 24* (2): 114-123.

WEINGARTNER, P. (1994). Scientific and religious belief. Em K. Lehrer, *Philosophical studies series, vol. 59* (pp. 103-142). Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers.

WEINGARTNER, P. (1998). Bochenski: tentativas de aplicar a lógica a problemas de religião. *Psicologia: Teoria e Pesquisa, 14,* 01-11.

WEST, M. A. (1985). Meditation and somatic arousal reduction. *American Psychologist, 40,* 717-719.

WITTGENSTEIN, L. (1968). *Tractatus logico-philosophicus.* (J. A. Giannotti, Trad.). São Paulo: Nacional/USP. (Trabalho original publicado em 1921).

WORTHINGTON, Jr., E. L; KURUSU, T. A . & McCULLOUGH, M. E. (1996). Empirical research on religion and psychotherapeutic processes and outcomes: A 10-year review and research prospectus. *Psychological Bulletin, 119,* 448-487.

WULFF, D. M. (1997). *Psychology of religion classic & contemporary.* New York: John Wiley & Sons, Inc.

ZANGARI, W. (1999). Estudos psicológicos da mediunidade: uma breve revisão [Resumo]. Em Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social - Instituto de Psicologia / USP; Grupo de Trabalho "Psicologia & Religião" da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Psicologia e SALUS - Associação para a Saúde, Núcleo Paulista (Orgs.), *Cadernos de resumos, 30 Seminário de Psicologia e Senso Religioso - A necessidade e o desejo* (pp. 94-102). São Paulo: USP.

ZILLES, U. (l991). *Filosofia da religião.* São Paulo: Paulinas.